

علي مولا

فكرة العدالة

أمارتيا سِن

فائز بجائزة نوبل في الاقتصاد

«أحدُ أشهر وأكثر المفكرينَ تأثيراً في هذا العصر»
صحيفة الأوبزرفر



رسالة مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

عزيزي القارئ:

في عصر يتسم بالمعرفة والمعلوماتية والانفتاح على الآخر، تنظر مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم إلى الترجمة على أنها الوسيلة المثلى لاستيعاب المعارف العالمية، فهي من أهم أدوات النهضة المنشودة، وتؤمن المؤسسة بأن إحياء حركة الترجمة، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واقتصاد المعرفة في الوطن العربي، مشروع بالغ الأهمية ولا ينبغي الإمعان في تأخيره.

فمتوسط ما تترجمه المؤسسات الثقافية ودور النشر العربية مجتمعة، في العام الواحد، لا يتعدى كتاباً واحداً لكل مليون شخص، بينما تترجم دول منفردة في العالم أضعاف ما تترجمه الدول العربية جميعها.

أطلقت المؤسسة برنامج «ترجم» بهدف إثراء المكتبة العربية بأفضل ما قدّمه الفكر العالمي من معارف وعلوم، عبر نقلها إلى العربية، والعمل على إظهار الوجه الحضاري للأمة عن طريق ترجمة الإبداعات العربية إلى لغات العالم.

ومن التباشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق خطة لترجمة ألف كتاب من اللغات العالمية إلى اللغة العربية خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد.

وتأمل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في أن يكون هذا البرنامج الاستراتيجي تجسيداً عملياً لرسالة المؤسسة المتمثلة في تمكين الأجيال القادمة من ابتكار وتطوير حلول مستدامة لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفة، ورعاية الأفكار الخلاقة التي تقود إلى إبداعات حقيقية، إضافة إلى بناء جسور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج «ترجم»، والبرامج الأخرى المنضوية تحت قطاع إنتاج المعرفة، يمكن زيارة موقع المؤسسة www.mbrfoundation.ae

عن المؤسسة

انطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بمبادرة كريمة من صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، وقد أعلن صاحب السمو عن تأسيسها، لأول مرة، في كلمته أمام المنتدى الاقتصادي العالمي في البحر الميت - الأردن في أيار/ مايو 2007. وتحظى هذه المؤسسة باهتمام ودعم كبيرين من سموه، وقد قام بتخصيص وقفٍ لها قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار).

وتسعى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، كما أراد لها مؤسسها، إلى تمكين الأجيال الشابة في الوطن العربي من امتلاك المعرفة وتوظيفها بأفضل وجه ممكن لمواجهة تحديات التنمية، وابتكار حلول مستدامة مستمدة من الواقع، للتعامل مع التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.



فكرة العدالة

The Idea of Justice

أمارتيا سِن

AMARTYA SEN

نقله إلى العربية

مازن جندلي





الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل

Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

بسم الله الرحمن الرحيم

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنكليزي
The Idea of Justice
حقوق الترجمة العربية مرخّص بها قانونياً من الناشر
Allen Lane an imprint of PENGUIN BOOKS
بمقتضى الاتفاق الخطي الموقّع بينه وبين الدار العربية للعلوم ناشرون، ش.م.ل.

الطبعة الأولى
1431 هـ - 2010 م

ردمك 978-9953-87-976-5



tarjem@mbrfoundation.ae
www.mbrfoundation.ae



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

لذكرى

جون راولز

المحتويات

الجزء الثالث

مواد العدالة

الجزء الرابع

النقاش العاموالديمقراطية

تمهيد

يقـول پيـپ فـي الآمـال العِـراض *Great Expectations* لتشـارلز ديكنـز، ’فـي عالـم الأطفـال الصغير، ما ثَـمَ أصفى ولا أوضـحَ من إدراك الظلـم والشـعور بـه.‘(*) أظن أن پيـپ على حق: إذ يسـتذكر بوضوح بعد لقائه المهين بإستيلا ’القهرَ النَزَويَّ العنيف‘ الذي لاقاه في طفولته على يد أختـه هُـو. لكنَّ الإدراكَ القويَ للظلم الواضح شـأنُ الكبار أيضاً مثلما هو شأن الصغار. الذي يحركنا، عقلاً، ليس إدراكَنا أن العالَمَ يفتقر إلى العدل الكامـل – وهـو عـدلٌ لا يتوقعه كثيرٌ منا – بل لأننا نـود رفعَ ما حولنا من مظالم لا يختلف اثنان على إمكانية رفعها.

هذا واضحٌ بما فيه الكفاية في حياتنا اليومية، لا مِن أشكال الجور أو الاسـتعباد التي يمكن أن تقعَ علينا نحن ولدينا سـببٌ وجيه للاسـتياء منها فحسب، بل ومما نراه مِن هذه الأشكال في العالم الأوسع الذي نحيا فيه. ولا نجافي الصواب إذا افترضنا أنَّ الباريسـيين ما كانوا ليقتحموا الباسـتيّ وغانـدي مـا كان ليواجـهَ الإمبراطورية التي لم تكن تغيب عنها الشـمس، ومارتن لوثر كينغ ما كان ليكافحَ سيادةَ العرق الأبيض في ’أرض الأحرار ووطن الشـجعان‘، لولا إحساسـهم بالمظالم الواضحة التي يمكن رفعُها. لـم يكونـوا يحاولـون التوصلَ إلى عالم من العدالـة الكاملة (حتى لو كان هناك اتفاق حول ما سيكون هذا العالَم)، لكنهم أرادوا أن يرفعوا المظالم الواضحة بالقدر الذي يستطيعون.

إنَّ إدراكَ المظالم التي يمكن رفعُها لا يدفعنا إلى التفكير في العدل والظلم فحسـب، بل هو لبُ نظرية العدالة أيضاً، كما أحاول أن أثبتَ في

(*) Charles Dickens, *Great Expectations* (1860–61) (London: Penguin, 2003), Chapter 8, p. 63.

هذا الكتاب. ففي هذا البحث، سوف يظهر تشخيص الظلم غالباً كنقطة البداية للنقاش النقدي.(*) لكن رُب سائل يسأل، إذا كانت هذه نقطةَ بداية معقولة، فلِم لا تكون نقطةَ نهايةٍ جيدةً كذلك؟ ما الداع إلى وجود نظريةٍ في العدالة؟ ألا يكفي إحساسُنا بالعدل والظلم؟

ببساطة، لم يكن فهمُ العالَم قط مسألةَ تسجيل لانطباعاتنا المباشرة. فالفهم ينطوي حتماً على التفكير. علينا أن 'نقرأ' ما نشعر به وما يبدو أنا نراه، ونسأل إلامَ تشير تلك المدرَكات وكيف يمكن أن نأخذَها بعين الاعتبار دون أن تسيطرَ علينا. وما موثوقية مشاعرنا وانطباعاتنا، تلك مسألة. قد يفيد الإحساس بالظلم كإشارة تدفعنا إلى التحرك، لكنها إشارةٌ تتطلب معاينةً دقيقة، ولا بد من أن يكونَ هناك تدقيق في سلامة الاستنتاج القائم على هذه الإشارات. فاقتناعُ آدم سميث بأهمية المشاعر الأخلاقية لم يَحُلْ بينه وبين البحث عن 'نظريةٍ للمشاعر الأخلاقية' والتأكيد على وجوب المعاينة الدقيقة للشعور بالإثم من خلال التدقيق الحصيف لمعرفة ما إذا كان يصلح أساساً لإدانةٍ محتملة. ويسري هذا المطلبُ نفسُه على الميل إلى إطراء أحدٍ ما أو شيءٍ ما.(**)

كما يجب علينا أن نسألَ ما أنواع التفكير المعتبَرة في تقييم المفاهيم الأخلاقية والسياسية كالعدل والظلم. كيف يكون تشخيصُ الظلم، أو تحديدُ ما الذي يحد منه أو يرفعه، موضوعياً؟ وهل يتطلب هذا حياداً بمعنىً ما معيناً كانفصال المرء عن مصالحه الخاصة؟ وهل يتطلب كذلك إعادةَ النظر في

(*) ثمة شرحٌ جيد للدور الهام والحيوي للإحساس بالظلم في Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice* (New Haven: Yale University Press, 1992).

(**) نُشر كتاب آدم سميث الكلاسيكي Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*، قبل 250 سنة بالضبط سنة 1759، وكانت آخرَ نسخةٍ منقحةٍ منه – السادسة – سنة 1790. وفي الطبعة المئوية الجديدة للكتاب، التي ستنشرها پنغوين بووكس أواخر هذه السنة (2009)، أناقش، في التقديم، طبيعةَ التزامَ سميث الأخلاقي والسياسي وصلته الدائمة بالعالم المعاصر.

بعض المواقف حتى لو لم تكن مرتبطةً بالمصالح الخاصة، بل تعكس بعضَ الأفـكار والآراء المسـبقة المحليـة، مما قـد لا يصمد أمام اختبـار المواجهة المنطقيـة مـع الآخرين غيـر المقيدين بضيق الأفق نفسِـه؟ مـا دور العقلانية rationality والمعقولية reasonableness في فهم متطلبات العدالة؟

تجد هذه الشواغل وبعضَ المسائل العامةِ الأخرى ذاتِ الصلة مشروحةً في الفصول العشرة الأولى للكتاب، قبل أن أنتقلَ إلى مسائل التطبيق، التي تشـتمل على تقييم دقيق للأسـس التي تقوم عليها الآراء في العدالة (سـواءٌ أكانت الحريات، أم القدرات، أم الموارد، أم السعادة، أو صلاح الحال، أم غيـرَ ذلـك)، وتقييمٍ للصلةِ الخاصة لمختلـف الاعتبارات التي تندرج تحت عنوانيْ المساواة والحرية العاميْن، والصلةِ الواضحة بين البحث عن العدالة والسعي للديمقراطية بصفتها حُكماً بالنقاش government by discussion، وتقييمِ طبيعةِ وطائلِ وباع مزاعم حقوق الإنسان.

أيَّ نظرية؟

المطـروح فـي هذا الكتـاب هو نظريـةُ عدالةٍ رحبة؛ رحبـة جداً. أما الهـدف فبيـانُ كيف يمكننـا الانتقال إلى معاينة مسـائلِ إعلاء العدل ورفع الظلـم، بـدل تقديـمِ حلـول لمسـائلَ تمـس طبيعـة العدالـة الكاملـة. ثمة اختلافاتٌ واضحة في هذا الأمر عن نظريات العدالة المبَجلة في الفلسـفة الأخلاقية والسياسـية المعاصرة. وكما سـيتضح بتفصيلٍ أوفى في المقدمة التـي تلـي هذا التمهيد، توجـد على وجه الخصوص ثلاثـةُ فوارق تتطلب منا اهتماماً دقيقاً.

أولاً، كـي تصلـحَ نظريةٌ ما في العدالة كأسـاسٍ للتفكير العملي، لا بد لها من أن تتضمنَ طُرُقاً لتقدير كيف يمكن إنزالُ الظلم وإعلاءُ العدل، بدلَ التوجـهِ فحسـب إلى وصف المجتمعات التي تتسـم بعدالـةٍ كاملة – وهذه الممارسـة الأخيرة سـمةٌ طاغية علـى كثيرٍ من نظريات العدالة في الفلسـفة

السياسية اليوم. وإنَّ لممارستيْ تحديد ترتيبات العدالة الكاملة، وتحديدِ ما إذا كان تغيرٌ مجتمعيٌ ما سيعزز العدالة أم لا صلاتٍ بالدوافع، لكنهما ممارستان منفكتان عنها تحليلياً. هذه المسألةُ الأخيرةُ هي موضعُ تركيز هذا الكتاب، وهي ذاتُ أهميةٍ مركزية في صنع القرارات المتصلة بالمؤسسات والسلوك وغير ذلك من محدِدات العدالة، ولا يمكن أن تكونَ الكيفية التي يُتوَصَل بها إلى هذه القرارات إلا حاسمة لنظريةِ عدالة تهدف إلى إرشاد التفكير العملي إلى ما ينبغي القيامُ به. ومِن الخطأ البائن، يمكن إثبات ذلك (انظر الفصل 4، 'الصوت والخيار الاجتماعي')، افتراضُ أنَّ هذه الممارسة النسبية لا يمكن مباشرتها دون تحديد متطلبات العدالة الكاملة أولاً.

ثانياً، في حين يمكن بنجاح حلُ - والاتفاقُ في النقاشات الموضوعية على - كثيرٍ من مسائل العدالة النسبية أو المقارنة، قد توجد كثيرٌ من المقارنات الأخرى لا سبيلَ إلى التوفيق تماماً بين ما فيها من اعتباراتٍ متضاربة. للمرء هنا أن يحاجَ بوجود أكثر من منطقٍ للعدالة، كلُ منطق يجتاز اختبارَ التدقيق النقدي، لكنه يؤدي إلى نتائجَ لا كالنتائج التي يؤدي إليها سواه.(*) يمكن أن تنبثقَ من الناس متنوعي التجارب والمشارب نقاشاتٌ عقلانية متضادة، لكنَّ هذه قد تأتي كذلك من مجتمعٍ بعينه، أو من وجهة النظر هذه حتى من الشخصِ نفسِه.(**)

(*) أسهبَ إشعيا برلين وبرنارد وليامز في شرح أهمية تعددية التقييم. يمكن أن تقومَ التعددية حتى في مجتمع معين، أو عند شخص معين، وليس من المحتم أن تكون انعكاساً لقيم 'مجتمعاتٍ مختلفة'. مع ذلك، يمكن أن يكونَ تباينُ القيم بين الناس في المجتمعات المختلفة مهماً هو أيضاً (كما بُحِث، بطرقٍ مختلفة، في إسهاماتٍ مهمة لمايكل وولتزر وتشارلز تايلور ومايكل ساندل، وآخرين).

(**) مثلاً، شرح ماركس قضية إلغاء استغلال العمالة (تلك المتعلقة بعدالة الحصول من المرء على ما يمكن اعتباره نتاجَ مجهوداته) وقضية التوزيع حسب الحاجة (المتعلقة بعدالة التوزيع). ثم مضى إلى مناقشة التعارض الحتمي بين هاتين الأولويتيْن في مؤلفه المهم: *The Critique of the Gotha Programme* (1875).

ثمـة حاجـةٌ إلـى النقـاش العقلانـي، مع النفـس ومـع الآخرين، في معالجـة المزاعـم المتعارضـة، أكبـرُ مـن الحاجـة إلـى مـا يمكن تسـميته 'التسامح الانعزالي' 'disengaged toleration'، بحلٍ كسول من قبيل 'أنت محـق في مجتمعك وأنـا محق في مجتمعي.' فالتفكيـر والتدقيق المحايد أمران جوهريان. لكن، حتى أقوى المعاينات الانتقادية قد تبقى فيها حججٌ متعارضـة ومتنافسـة لا تـزول بالتدقيـق المحايد. سـأتناول ذلـك بتفصيلٍ أوفى في الصفحات التالية، لكني أشـدد هاهنا على أن إمكانيةَ بقاءِ بعضِ الأولويـات المتعارضـة بعد المواجهة المنطقية لا ينال من ضرورة التفكير والتدقيق. وسـتكون التعددية التي سـننتهي إليها حينذاك نتيجةَ التفكير، لا نتيجةَ الامتناع عنه.

ثالثـاً، مـن المحتمـل جـداً أن تكـونَ المظالـم التـي يمكن تسـويتها مرتبطـةً بانتهاكاتٍ سـلوكية أكثر مما هي مرتبطة بنواحي قصورٍ مؤسسـية (تمامـاً كمـا كان اسـتذكارُ پيپ في الآمال العراض قهـرَ أختِه إياه، لا إدانةً للأسـرة كمؤسسـة). فالعدالـة مرتبطـةٌ في النهايـة بطريقة حيـاة الناس، لا بطبيعـة المؤسسـات المحيطة بهم فحسـب. على النقيـض من ذلك، يركز كثيرٌ من نظريات العدالة تركيزاً طاغياً على كيفية إقامة 'مؤسسـاتٍ عادلة'، وإعطاء دورٍ ثانوي أو مسـاعد للسمات السلوكية. فمثلاً، يعطي نهجُ جون راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً' 'justice as fairness'، المشادُ به عن جدارة، مجموعـةً فريـدة من 'مبادئ العدالة' لا تُعنى إلا بإقامة 'مؤسسـاتٍ عادلة' (لتكويـن البنية الأساسـية للمجتمـع)، فيما تُوجِب على النـاس أن يكيفوا سـلوكهم ليتوافقَ كلياً ومتطلبات العمل السـليم لهذه المؤسسـات.(*) في

(*) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). وهو يشـرح – وإلى حدٍ ما يوسـع – تحليلَه العدالة في منشـوراته الأخيـرة، ابتـداءً بـ *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

مقاربـة العدالـة المطروحـة في هـذا العمل، يقول المؤلـف إنَّ ثمة نواحيَ قصورٍ حرجة في تركيز راولز الطاغي على المؤسسات (حيث يُفتَرض أن يتوافقَ السلوك على نحوٍ ملائم مع ما هو مطلوب)، بدل التركيز على واقع حيـاة النـاس. وللتركيز على طـرق الحياة الفعلية للناس فـي تقييم العدالة كثيرٌ من المضامين بعيدةِ الأثر على طبيعة وسعة فكرة العدالة.(*)

إنّ لمنطلق نظرية العدالة الذي يناقشـه هذا العمل أثراً مباشـراً، كما أرى، على الفلسفة السياسية والأخلاقية. لكني حاولت كذلك أن أبينَ مدى ارتبـاط الحجج المسـاقة هنـا ببعض الصلات القائمـة بالقانون والاقتصاد والسياسـة، وقـد تكـون لهـا، إنْ كان لنا أن نتفـاءل، صلةٌ مـا بالمداولات والقرارات المتعلقة بالسياسات والبرامج العملية.(**)

قـد يكـون اسـتخدامُ المنظـور النسـبي، الـذي يتخطـى إطـارَ العقد الاجتماعي المحدود - والمحدِد - مفيداً هنا. حيث نقوم بعمل مقارنات لِتقـدُم العدالـة سـواءٌ أكنـا نحـارب الاضطهـاد (كالاسـترقاق أو اسـتعباد النسـاء) أو نحتـج على الإهمـال الطبي المنهجي (ممثَلاً بنقص المنشـآت الطبية في أجزاء من أفريقيا أو آسيا أو الافتقار إلى تغطيةٍ صحيةٍ عالمية في أغلـب بلدان العالم، بما فيها الولايـات المتحدة)، أو ننكر جوازَ التعذيب

(*) يتـلاءم البحـث الأخيـر في ما صار يدعى 'منظور القدرة' 'capability perspective' مباشـرةً مـع فهـم العدالـة بدلالة حيوات الناس والحريات التي يمكن أن يمارسَـها الناس باحترام. انظر Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993). وسـيأتي بيـان سـعة وحـدود هـذا المنظور في الفصول 14-11.

(**) فمثـلاً، لقضيـة ما يسـمى 'الحياد المفتـوح' 'open impartiality'، الذي يقبل آراءَ القريب والبعيد في تفسير عدالة القوانين (لا لإنصاف الآخرين فحسب بل لتجنب ضيق الأفق كما بين آدم سميث في *Theory of Moral Sentiments* وفي *Lectures on Jurisprudence*)، صلةً مباشرة ببعض المداولات المعاصرة في المحكمة العليا الأمريكية، كما يتضح في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(المتواصل استخدامُه بمعدلٍ غير عادي في العالم المعاصر - أحياناً من قبل أعمدة المؤسسة الدولية)، أو نرفض السكوت على الجوع المزمن (في الهند، مثلاً، بالرغم من النجاح في القضاء على المجاعات).(*) قد لا نختلف كثيراً على أن بعضَ التغييراتِ المتصوَرة (كالقضاء على الفصل العنصري، إذا أردنا أن نضربَ مثلاً آخرَ مختلفاً) سيحد من الظلم، لكنْ حتى لو أُنجِزت هذه التغييراتُ المتفقُ عليها كلُها بنجاح، لن نحصلَ على شيء يمكن تسميتُه عدالة كاملة. فالهموم العملية يبدو أنها تتطلب بينونةً جذرية نوعاً ما في تحليل العدالة لا تقل عما يتطلبه التفكير النظري منها.

النقاش العام والديمقراطية والعدالة العالمية

بالرغم من أن مبادئ العدالة في مقاربتنا هذه لا تعرَّف بالمؤسسات، بل بحيوات وحريات الناس المعنيين، لا يمكن إلا أن تلعبَ المؤسساتُ دوراً مساعداً مهماً في السعي للعدالة. وإنَّ للاختيار السليم للمؤسسات أهميةً حاسمة في مشروع تعزيز العدالة، إلى جانب محدِدات السلوك الفردي والمجتمعي. تدخل المؤسسات في المعادلة بطرقٍ عديدة شتى. فيمكن أن تساهمَ مباشرةً في طرق الحياة التي يستطيع الناس اتباعَها حسب مفهومهم الفكري [الخاص] للقيمة. ويمكن أن تكونَ المؤسساتُ كذلك مهمةً لتسهيل قدرتنا على تدارس ما قد يهمنا من قيمٍ وأولويات، لاسيما من خلال فُرَص النقاش العام (ويشمل هذا اعتباراتِ حرية الكلام وحق

(*) تشرفتُ بالتحدث في البرلمان الهندي حول 'متطلبات العدالة' في 11 أغسطس 2008 بدعوة من رئيس البرلمان. وكانت تلك أول محاضرة في ذكرى هايرن موكرجي، صارت بعدها حدثاً برلمانياً سنوياً. يمكن الاطلاع على النسخة الكاملة للمحاضرة في كراسةٍ طبعها البرلمان الهندي، ونُشِرت نسخةٌ مختصرةً منها في *The Little Magazine*, vol. 8, issues 1 and 2 (2009)، تحت عنوان 'ما الذي يجب أن يقضَ مضاجعنا' 'What Should Keep Us Awake at Night'.

المعرفة وكذا التسهيلات الفعلية للنقاش المستنير بالمعرفة والمعلومة).

في هذا الكتاب، يُنظَر إلى الديمقراطية كنقاشٍ عام public reasoning (الفصول 15-17)، ما يقود إلى فهم الديمقراطية كـ'حُكم بالنقاش' 'government by discussion' (وهي فكرةٌ سعى جون ستيوارت ميل كثيراً لإعلائها). لكنْ يجب أن يُنظَرَ إلى الديمقراطية كذلك بصورةٍ أكثرَ عمومية بصفتها القدرةَ على إغناء المشاركة العاقلة من خلال تعزيز توفير المعلومات والإمكانية العملية للمناقشات التفاعلية. فما ينبغي الحكم على الديمقراطية بالمؤسسات الرسمية القائمة وحسب، بل بمقدار ما يمكن فعلاً سماعُ الأصوات المختلفة من مختلف شرائح الشعب.

كذلك، يمكن أن تؤثرَ هذه الطريقة في النظرة إلى الديمقراطية على السعي لها على المستوى العالمي - لا في الدولة الأُمة فحسب. فإنْ لم تُعتبَر الديمقراطية مجردَ مؤسساتٍ نوعية تقام (كحكومةٍ عالمية ديمقراطية أو انتخاباتٍ عالمية)، بل إمكانيةَ وباعَ النقاش العام، فإنَّ مهمةَ إعلاء - بدل صقل - الديمقراطية العالمية والعدالة العالمية يمكن النظر إليها كأفكارٍ عامة يفهمها القاصي والداني يمكن أن تلهمَ الأعمالَ العملية وتؤثرَ فيها عبر الحدود.

التنوير الأوروبي وإرثنا العالمي

ما عساي أقول عن سابقات المقاربة التي أحاول أن أقدمَ هنا؟ سأناقش هذه المسألةَ بتفصيلٍ أوفى في المقدمة التي تلي هذا التمهيد، لكنْ يجدر بي أن أشيرَ إلى أن تحليلَ العدالة الذي أقدم في هذا الكتاب يعتمد على اتجاهات تفكير رِيدَتْ كثيراً في فترة السخط الفكري زمنَ التنوير الأوروبي. وأراني، والحالة هذه، مضطراً فوراً إلى إيراد توضيحيْن اثنين تجنباً لاحتمال سوء الفهم.

التوضيح الأول أنَّ صلةَ هذا العمل بتقليد التنوير الأوروبي لا يجعل

الأرضيةَ الفكرية لهذا الكتاب 'أوروبية'. بالفعل، فمن السمات غير الاعتيادية - وقد يقول البعض الغريبة - لهذا الكتاب بالمقارنة مع الكتابات الأخرى في نظرية العدالة استخداميَ الواسعُ فيه لأفكارٍ مستمدةٍ من المجتمعات غير الغربية، لاسيما التاريخ الفكري الهندي، وغير الهندي أيضاً. ففي التاريخ الفكري للهند وعددٍ من المجتمعات اللاغربية الأخرى تقاليدُ عظيمة للجدل العقلي الذي لا يعتمد على الدين والمعتقدات اللاعقلية. ويبدو لي أنَّ حصرَ الاهتمام بشكلٍ تام تقريباً بالأدبيات الغربية، يجعل ممارسةَ الفلسفة السياسية عموماً ومتطلباتِ العدالة خصوصاً محدودةً وضيقةَ الأفق نوعاً ما.(*)

لكني لا أدعي، مع ذلك، أن ثمة تنافراً جذرياً بين التفكير 'الغربي' والتفكير 'الشرقي' (أو اللاغربي، عموماً) في هذه الموضوعات. ثمة فوارقُ كثيرة في الغرب، كما في الشرق، في التفكير، وسيكون من الوهم تماماً التفكيرُ في غربٍ واحدٍ موحد يواجه الأولويات 'الشرقية المحضة'.(**)

(*) كان كوتيليا، الكاتبُ الهنديُ القديم في الاستراتيجية السياسية والاقتصاد السياسي، يوصَف أحياناً في الأدبيات الحديثة، عندما كان يُلتفت إليه، بـ'ماكيا فيللي الهندي'. ليس هذا بالمفاجئ من بعض النواحي، لأن هناك بعضَ أوجه الشبه في أفكار الاثنين حول الاستراتيجيات والتكتيكات (بالرغم من الفوارق العميقة فيما بينهما في كثير من النواحي الأخرى - الأكثر أهميةً في الغالب)، لكنْ من الطريف أن يقدَمَ محللٌ سياسيٌ هندي من القرن الرابع قبل الميلاد كنسخةٍ محلية لكاتب أوروبي ولد في القرن الخامس عشر. بالطبع، لا يعكس هذا أيَ تأكيدٍ فج لنوعٍ من التهكم القائم على الجغرافيا، بل ببساطة قلةَ إلمام المفكرين الأوروبيين (والمفكرِين في العالمَ الحديث كله في الحقيقة بسبب الهيمنة العالمية للتعليم الأوروبي اليوم) بالأدبيات غير الأوروبية.

(**) بالفعل، فقد قلت في كتبٍ أخرى لي إنه لا توجد أولوياتٌ شرقية محضة، ولا حتى أولوياتٌ هنديةٌ محضةٌ، لأنه يمكن العثور في تاريخ هذه البلدان على آراء ذاتِ مناحيَ مختلفةٍ ومتعددةٍ جدا (انظر كتابي *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, and New York: FSG, 2005)، وكتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: Norton, and London and Delhi: Penguin, 2006).

ليس لهذه الأفكار محل في المناقشات المعاصرة، وهي بعيدةٌ كل البعد عن فهميَ الشخصي. لكني أزعم، مع ذلك، أن ثمةَ أفكاراً مشابهة - أو وثيقة الصلة - في العدالة والقسط والمسؤولية والواجب والخير والحق، كانت مدارَ بحثٍ وَسَعْي في كثيرٍ من أنحاء العالم، يمكن أن توسعَ مدى النقاشات الجارية في الأدبيات الغربية، وأنَّ الحضورَ العالمي لهكذا أفكار غالباً ما لا يُلتفَت إليه أو يهمَش في التقاليد المهيمنة للخطاب الغربي المعاصر.

قد يبدو بعضُ تفكير غوتاما بوذا (بطلِ 'سبيل المعرفة' 'path of knowledge' اللاأدري)، مثلاً، أو كُتّابِ مدرسة لوكاياتا (الملتزمين بالتدقيق العنيد في كل معتقدٍ تقليدي) بالهند في القرن السادس قبل الميلاد أكثرَ تماشياً بكثير منه تعارضاً مع كثيرٍ من الكتابات النقدية لأهم كُتّاب التنوير الأوروبي. لا حاجةَ إلى التكلُّف واعتبار غوتاما بوذا عضواً أسبقَ في هذه العصبة أو تلك من كُتّاب عصر التنوير (وإنْ كان اسمُه المكتسَب يعني بالسنسكريتية 'المتنور')؛ ولا إلى التفكير في ذلك الطرح البعيد القائل بأن التنوير الأوروبي يمكن إرجاعُه إلى أثرٍ قديم للفكر الآسيوي. فلا غضاضةَ في الاعتراف بأنَّ تواردَ أفكارٍ مشابهاً حصل في أماكنَ أخرى من العالم في مراحلَ مختلفةٍ من التاريخ. ولمَّا كانت تظهر غالباً آراءُ مختلفةٌ بعض الشيء في التعامل مع مسائلَ مشابهة، قد تفوتنا بعضُ الأفكار المتقدمة حول العدالة إنْ نحن قَصَرنا بحثَنا على إقليمٍ بعينه.

من الأمثلة المهمة وذات الصلة التميزُ بين مفهومين مختلفين للعدالة في الفقه الهندي القديم - هما 'نيتي *niti*' و'نيايا *nyaya*'. يتعلق المفهوم الأول، نيتي، بالخصيصة التنظيمية مثلما يتعلق بالصوابية السلوكية، بينما يتعلق المفهوم الثاني، نيايا، في ما ينشأ وكيف ينشأ، وبالأخص طرق الحياة التي يستطيع الناس في الواقع اتباعَها. يساعدنا التمييز، الذي سنناقش صلتَه بالموضوع في المقدمة، على أن نرى بوضوح أن هنالك

نوعيـن مختلفيـن مـن العدالة، وإنْ لم يكونا منفصليـن الواحد عن الآخر، يتعين على فكرة العدالة أن تقدمَهما معاً.(*)

أمـا الملاحظـة التوضيحية الثانيـة فتتعلق بحقيقـة أن كُتّاب عصر التنويـر لـم يتحدثـوا بصـوتٍ واحـد. فكمـا سـأبين فـي المقدمـة، ثمة انقسـامٌ جوهـري بين خطين مختلفيـن اثنين للتفكير فـي العدالة يمكن اسـتبانتُهما لـدى مجموعتيـن مـن الفلاسـفة الكبار المرتبطيـن بالفكر الراديكالي لعصر التنوير. يركز أحدهما على تعريف أو استبانةِ الترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً، واعتبارِ وصف 'المؤسسـات العادلة' المهمةَ الأساسـية - والوحيـدةَ المسـتبانةَ فـي الغالـب - لنظريـة العدالة. أتت المسـاهمات الرئيسـية في هذا الخط الفكري، التي حيكت بطرقٍ شـتى حول فكرة 'العقد الاجتماعي' الافتراضي، من توماس هوبس في القرن السـابع عشـر، ثم من جون لـوك وجان-جاك روسـو وعمانويل كانط، بيـن آخريـن. كانت المقاربة العقد-اجتماعية هي المهيمنة في الفلسـفة السياسـية المعاصـرة، لاسـيما منذ أن طَلَـعَ جون راولـز بمقالته الرائدة ('العدالة بصفتها إنصافاً' 'Justice as Fairness') سنة 1958 التي سبقت كلمتَه النهائية في تلك المقاربة في كتابه الكلاسـيكي نظرية في العدالة

(*) تنبع أهمية التمييز بين الـ نيايا والـ نيتي ليس ضمن الدولة الواحدة فحسب، بل عبر حـدود الـدول أيضـاً، كما بينتُ في مقالتـي 'Global Justice' المقدَمة في المنتدى العالمـي للعدالـة بڤيينـا، World Justice Forum in Vienna, July 2008، برعايـة الجمعيـة الأمريكيـة للمحاميـن American Bar Association والجمعيـة الدوليـة للمحاميـن International Bar Association وجمعيـة محامـي بلدان أمريكا -Inter American Bar Association وجمعية محامي بلدان الباسيفيك Inter-Pacific Bar Association والاتحـاد الدولـي للمحاميـن Union Internationale des Avocats. وهـي جـزء مـن 'برنامـج العدالـة العالميـة' 'World Justice Program' للجمعيـة الأمريكيـة للمحاميـن، وستُنشـر في مجلـد بعنـوان *Global Perspectives on the Rule of Law*.

A Theory of Justice.[*]

علـى العكـس مـن ذلك، اتخـذ عددٌ مـن فلاسـفة التنويـر الآخرين (كسميث وَكوندورسيه وَوولستونكرافت وَبنتام وَماركس وَجون ستيورات ميل، مثلاً) مقارباتٍ مختلفة اشـتركت في اهتمامها بالمقارنة بين مختلف الطرق التي يمكن أن يحيا بها الناس متأثرين بالمؤسسات وأنماط السلوك الفعلـي والتفاعلات الاجتماعية وغيرها من المحدِدات المهمة. يقوم هذا الكتاب في جانبٍ كبير منه على هذا التقليد البديل.[**] وإلى هذا الخط الثاني فـي البحث تنتمي 'نظرية الخيار الاجتماعـي' 'Social Choice Theory'، الفرعُ المعرفي التحليلي - بل الرياضي - الذي راده كوندورسيه في القرن الثامن عشـر وطوَّره كينيث أرو في منتصف القرن العشـرين. في اسـتطاعة تلك المقاربة، بعد تكييفها التكييفَ المناسب، الإسهامُ كثيراً، كما سأبين، في معالجة مسائل إعلاء العدل ورفع الظلم في العالم.

مكانة العقل

بالرغـم ممـا بيـن تقليديْ عصـر التنويـر - التقليـد العقد-اجتماعي والتقليد المقارن/ النسبي - من فوارق، هناك نقاط تشابه كثيرة فيما بينهما أيضاً. من سـماتهما المشـتركة الاعتمادُ على التفكير واسـتدعاءُ متطلبات النقاش العام. وبالرغم من أن هذا الكتاب يتعلق فقط بالمقاربة الثانية، أكثر ممـا يتعلق بالتفكيـر العقد-اجتماعي الذي طوره عمانويل كانط وآخرون، فـإنَّ محركَـه الرئيس الفكرةُ الكانطيةُ الأساسـية (على حد تعبير كريسـتين كورسـغارد): أي 'أن يصبحَ اسـتحضارُ التفكير للعالم مشروعَ أخلاق أكثرَ

(*) John Rawls, 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958).

(**) لكـنَّ هـذا لـن يمنعنـي، مـع ذلك، من الاعتماد على أفكارٍ مسـتمدةٍ مـن المقاربة الأولـى، مـن كتابـات هوبـس وكانط، مثلاً، في عصر التنويـر، ومن جون راولز في عصرنا هذا.

منه ميتافيزيقا، وكذلك عملاً وأملاً إنسانياً.'(*)

إلـى أي مـدى يمكـن أن يقدمَ التفكير أساسـاً مكينـاً لنظرية العدالة، هـذه فـي الواقـع بذاتها قضية ما تزال محلَ أخـذٍ ورد. يدور الفصل الأول مـن الكتـاب حول دور وبـاع العقل. أقول هاهنا بخـلاف اعتبار العواطف أو النفسـية أو الغرائز مصادرَ مستقلةً للتقييم، بمعزلٍ عن التقييم العقلاني. لكـنْ تظـل الدوافعُ والمواقـفُ الذهنيةُ، مع ذلك، مهمة، لأن لدينا أسـباباً وجيهـةً للحظِهـا في تقييم العدل والظلم فـي العالم. لا يوجد هنا تعارضٌ دامغ، في رأيي، بين العقل والعاطفة، وثمة أسبابٌ وجيهةٌ جداً لترك فسحةٍ ما لصلة العواطف.

لكـن، ثمـة نـوعٌ مختلف من نقـد الاعتماد علـى العقل يقـول بغلبة اللاعقل unreason في العالم ولاواقعية افتراض أنَّ العالَمَ سيسير بمقتضى العقـل. رأى كوامـي أنطونـي أبياه في انتقادٍ لطيف لكنـه صارم لعملي في ميادينَ ذاتِ صلـة، إنه 'مهما مددتَ فهمكَ للعقـل بالكيفيات التي يريدك بهـا سِـن أن تفعـل – وهذا مشـروعٌ أشـيد بفائدتـه – لن تصـل. ففي تبنيه منظورَ الفرد العاقل، اضطُر سِـن إلى أن يشـيحَ بوجهه عن [حقيقة] تفشـي اللاعقل'.(**) آبياه محقٌ في كلامه هذا، كوصفٍ للعالم، ويقدِم نقدُه، غيرُ الموجه إلى بناء نظرية العدالة، أسسـاً جيدةً للتشـكيك في النجاعة العملية للمناقشـة العقلانيـة للموضوعات الاجتماعية الملتبسـة (كسياسـة الهوية،

(*) Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p.3. انظـر أيضـاً Omora O'Neill, *Acting on Principle – An Essay on Kantian Ethics* (New York: Columbia University Press, 1975)، و A. Reath, C. Korsgaard and B. Herman (eds), *Reclaiming the History of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

(**) Kwame Anthony Appiah, 'Sen's Identities', in Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds), *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, vol. I (Oxford and New York: Oxford University Press, 2009), p. 488.

مثـلاً). وربما جعلت غلبةُ وليونةُ اللامعقوليـة الأجوبةَ القائمةَ على العقل للمسائل الصعبة أقلَ جدوىً بكثير.

هـذا التشـككُ الخاص في شـيوع التفكير لا يقـدِم – ولا هو يراد له (كمـا بيّـن آبيـاه) أن يقدمَ – أيَ أسـاس للاسـتنكاف عن اسـتخدام العقل قـدرَ طاقـة المرء، في السـعي لفكرة العدالة أو أي فكـرةٍ أخرى ذات صلة بالمجتمع، كالهوية.(*) ولا هو يزعزع أساسَ محاولتنا إقناعَ بعضنا البعض كلٌ بتدقيق نتائجه. كذلك من المهم الإشـارة إلى أن ما قد يبدو للآخرين أمثلـةً واضحـة لـ 'اللاعقل' قد لا يكون دوماً كذلك بالضبط.(**) تسـتطيع المناقشـة العقلانية استيعابَ مواقفَ متخالفة قد تبدو للآخرين تحاملاً 'لا عقلانياً'، دون أن تكونَ هذه هي الحالُ فعلاً. لا شيءَ يَفرض، كما يُفترَض أحياناً، تبنيَ بديلٍ عقليٍ واحد وإلغاءَ كلٍ ما عداه من البدائل العقلية.

لكـنَّ النقطـةَ المركزيـة في التعامل مع هذه المسـألة هي أنَّ التحاملَ يمتطي عادةً ظهرَ نوعٍ ما من التفكير – بالغاً ما بلغ ضعفُه واعتباطُه. بالفعل، حتى الأشـخاص العقائديون جداً يميلون إلـى أنواعٍ معينة من التفكير، قد تكـون فجـةً جداً، دعمـاً لعقائدهم (هاهنا محلُ انتمـاء التحاملات العرقية والجنسية والطبقية والطائفية وغيرها من أنواع التعصب القائم على التفكير

(*) ثمة، في الحقيقة، دليلٌ قوي على أن في استطاعة النقاشات العامة التفاعلية أن تساعدَ على الحد من نبذ العقل. انظر ما نُشر عن ذلك من مادةٍ تجريبية في *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Clarendon Press, 1999)، و *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: Norton, and London: Penguin, 2006).

(**) كما يقول جيمس ثربر، إنه وإن كان الذين يؤمنون بالخرافة يتجنبون السـيرَ تحت السلالم، قد تختار العقول العلمية التي 'تحب تحدي الخرافة أن تبحثَ عن السلالم ويسـرُّها أن تمرَ من تحتها. لكنك إنْ ظللتَ تبحث عن السـلالم وتمر تحتها مدةً كافية من الوقت، فإنَّ شـيئاً ما قد يقع فوقك' (James Thurber, 'Let Your Mind Alone!' *New Yorker*, 1 May 1937).

الخشـن). فليس معنى اللاعقل العمـلُ غالباً بلا عقل، بـل الاعتمادُ على نـوعٍ جـدِ بدائيٍ وفاسـد من التفكير. و[مع ذلك،] ثمـة أملٌ في هذا الأمر، لأن التفكيـرَ السـيئ يمكـن مواجهتُه بالتفكيـر الجيـد. فالإمكانية موجودة للاشـتباك العقلـي، حتـى وإنْ أبى كثيرٌ من الناس، علـى الأقل في البداية، النزولَ إلى هذا الميدان، بالرغم من تحديهم للنزول إليه.

ليـس المهـم لمناقشـات هذا الكتاب سـيطرةَ العقل علـى تفكير كل الناس الآن، أو أيَ شيء من هذا القبيل. ولا يسع المرءَ افتراضُ ذلك، ولا الافتراضُ قائمٌ بالفعل. وإنَّ الادعاءَ بأن الناسَ سيوافقون على طرحٍ معين إنْ كان لهـم أن يفكـروا بحريـةٍ وحَيْدة لا يفتـرض بالطبع أن الناسَ كذلك بالفعل، أو أنهم حتى حريصون على أنْ يكونوا كذلك. الأهمُ من كل شيء معاينـةُ مـا الذي يتطلبه العقل في السـعي للعدل - مع قبـول إمكانية تعدد واختـلاف المواقـف المعقولة. وإنَّ ذاك لتمريـنٌ متوافقٌ تماماً مع إمكانية، بـل حتميـة، ألا يكون كلُ النـاس في وقتٍ ما راغبين فـي القيام بمثل هذا التدقيـق [العقلـي]. فالتفكيرُ مهمٌ جداً لفهم العدالة حتى في عالمٍ فيه كثيرٌ من 'الجنون'؛ حقاً، ربما يكون مهماً جداً في هكذا عالم.



تَشَكُّرات

اعترافاً مني بما قدَّم الآخرون لي في هـذا العمل مِن عون، لا بد لي أولاً من تسجيل عظيم امتناني لجون راولز، الذي دفعني إلى العمل في هذا المجال. وكان كذلك أستاذاً رائعاً لعقودٍ عدة ما تزال أفكارُه تؤثر فيَّ حتى عندما أختلف وإياه حول بعض استنتاجاته. وإني أهدي هذا الكتابَ لذكراه، لِما منحني من علمٍ وعطف وتشجيعهِ إيايَ كذلك على مواصلة بحوثي.

كان أولَ لقاءٍ لي براولز في 1968-69، عندما قَدِمتُ من جامعة دلهي إلى هارڤارد أستاذاً زائراً وقَدَّمتُ معه ومع كينيث أرو سمناراً مشتركاً لطلاب الدراسات العليا. وقد كان لأرو تأثيرٌ قويٌّ آخرُ عليّ في هذا الكتاب، كما في كثيرٍ من أعمالي السابقة. لم يأتِ تأثيرُه فحسب من خلال المناقشات المستفيضة على مدى عقود، بل من خلال استخدامي الإطارَ التحليلي الحديث لنظرية الخيار الاجتماعي الذي وَضَعَهُ كذلك.

جرى عملُ هذا الكتاب بهارڤارد حيث كنت معظم الوقت منذ 1987، وترينيتي كولِج، بكامبريدج، لاسيما في ست السنوات التي أمضيتُ هناك بين 1998 و2004 عندما عدت لأعملَ أستاذاً في هذه الكلية العظيمة التي شهدتْ، قبل خمسين عاماً، ولادةَ تفكيريَ الفلسفي. ولقد تأثرتُ خاصةً بـ پييرو سرافا وسي.دي. برود وشجعني موريس دوب ودينيس روبرتسون على اتباع ميولي.

وقد تأخر هذا الكتاب في الظهور، لأن شكوكي وأفكاري الاستنباطية تطورت على مدةٍ طويلةٍ من الزمن. خلال هذه العقود، حظيتُ بتعليقاتٍ واقتراحاتٍ وتساؤلات واطِّراحات وتشجيعٍ من أناسٍ كثيرين، أفادتني كلُها أيما فائدة، لذلك لن تكونَ قائمة شكري قصيرة.

لا بـد لـي أولاً من التنويه بالدعم والنصح اللذين لقيتُ من زوجتي، إيمـا روتشـيلد، التـي تركتْ في كل صفحةٍ من الكتاب لها أثرا. وسـيكون أثرُ برنار ويليامز على تفكيري في المسائل الفلسفية كذلك واضحاً للقراء المطلعين على كتاباته. وقد تراكَمَ هذا الأثر على مدى سنين من 'الصداقة الحافلة بشائق الحديث' ومن فترةٍ مثمرة من العمل المشترك في التخطيط لمجموعـةٍ من المقالات حول المنظور النفعـي ومحدودياته وتحريرِ هذه المقالات وتقديمِها (*Utilitarianism and Beyond*, 1982).

وقد كنت محظوظاً جداً أنْ كان لي زملاء كانت لي معهم محادثاتٌ تنويريـة في الفلسـفة السياسـية والأخلاقيـة. لا بد لي هنا مـن إبداء عميقِ امتنانـي لهيـلاري بوتنـام وتومـاس سـكانلون– فضـلاً عن راولـز – لِجَمِّ المحادثات التنويرية التي كانت لي معهم على مر السنين. كما تعلمت كثيراً مـن دبليو.ڤـي.أو. كواين وروبرت نوزيك، وكلاهما توفي الآن للأسـف. كذلـك التدريـس المشـترك بهارڤارد كان لي مصدرَ تعليـمٍ دائم من خلال التفاعـل مـع طلابي وبالطبـع زملائي في التدريس. فقد درَّسـتُ وروبرت نوزيك موادَ مشـتركة في كل سـنة لِما يقرب من عقد، وعدداً من المرات مع إيريك ماسـكين، وقد أثَّرا كلاهما في تفكيري. كما درَّسـت في أوقاتٍ متفاوتة موادَ مع جوشوا كوهِن (من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا غيرِ البعيد عن هارڤارد)، وكريستين جولز، وفيليپ ڤان باريجس وجون راولز وتوماس سكانلون وريتشارد تاك ومع كوشيك بازو وجيمس فوستر عندما زاروا هارڤارد. إلى جانب اسـتمتاعي الشـديد بهذا التدريس المشـترك مع هؤلاء الزملاء، فقد أسـهموا كذلك إسـهاماً عظيماً في تطوير أفكاري من خلال النقاش.

وقـد أفدتُ كثيـراً في كل كتاباتي من انتقـادات طلابي. وفيما خص أفكارَ هذا الكتاب بالذات، أود أن أذكر تفاعلي خاصةً مع برازانتا باتانايك وكوشيك بازو وسيديكور عثماني ورجا دِب وراڤي كانبور وديڤيد كيلسي

وأندرياس بابندريو على مدى عقودٍ عديدة ثم مؤخراً مع ستيفان كلاسن وأنطوني لادن وسانجي ريدي وجوناثان كوهن وفيليشيا كنول وكليمانص بابي وبرتيل تانغودن وإيه.كيه. شيفا كومار ولورانس هاملتون ودوغلاس هيكس وجينيفر براه روجر وسوزان عباديان وآخرين.

تعود متعُ وفوائدُ التدريس التفاعلي عندي إلى السبعينات والثمانينات عندما درَّست صفوفاً مشتركة – 'مشاغبة'، كما قال أحد الطلاب – بأكسفورد مع رونالد دڤوركِن وديريك بارفيت، اللذين انضم إليهما لاحقاً جيه.إيه. كوهن. وقد أنعش ذكرياتي الطيبةَ لتلك المناقشات الجدلية الدافئة مؤخراً كوهن عندما رتَّب لسمنارٍ مشوق للغاية في كلية الجامعة بلندن في يناير 2009 حول المقاربة الرئيسة لهذا الكتاب. وقد اتفق أنْ كان التجمع حافلاً بالمنشقين، ومنهم كوهِن (بالطبع)، وكذا جوناثان وولف ولورا ڤالانتس وريتز موكال وجورج ليتساس وستيڤن غِست، الذين كانت انتقاداتُهم المختلفة معينةً جداً لي (وقد تلطفتْ لورا ڤالانتس فأرسلت إليَّ ملاحظاتٍ إضافية في الاتصالات التي جرت بعد السمنار).

وبالرغم من أن نظريةَ العدالة لا بد أنها تنتمي في المقام الأول إلى الفلسفة، يستخدم هذا الكتاب كذلك أفكاراً من عددٍ من الفروع المعرفية الأخرى. من الميادين الرئيسية التي اعتمدَ عليها الكتاب كثيراً نظرية الخيار الاجتماعي. وبالرغم من أن تفاعلاتي مع الآخرين العاملين في هذا الميدان الواسع أكثر من أن يحاطَ بها في هذا البيان القصير هنا، أود أن أشكرَ لكينيث أرو وكوتارو سوزومورا الفائدةَ التي حصلت عليها من عملي وإياهما على تحرير *Handbook of Social Choice Theory* (خرج المجلد الأول، وتأخر الثاني)، وأن أسجلَ تقديري للدور الريادي الذي لعبه في هذا الميدان كلٌ من جيري كيلي ووولف غارتنر وبرازانتا باتانايك وموريس سالز، لاسيما من خلال عملهما الرُؤيوي الدؤوب لإظهار وإنجاح مجلة *Social Choice and Welfare*. كما أود أن أنوه

بالفوائد التي حصلت عليها من زمالتي الطويلة ومناقشاتي المطولة حول مسائل الخيار الاجتماعي بشكلٍ أو بآخر مع پاتريك ساپس وجون هَرساني وجيمس ميرليز وأنطوني آتكينز وپيتر هاموند وتشارلز بلاكهوربي وسودهير أناند وتاباس ماجندار وروبرت بولاك وكيڤين روبرتس وجون رومر وأنطوني شوروكس وروبرت ساغدن وجون ويمارك وجيمس فوستر (فضلاً عمن ذكرتهم آنفاً).

ولمارثا نوسبوم أثرٌ مديد على عملي في نظرية العدالة، لاسيما ذاك المتعلق بالحرية والقدرة. وقد كان لعملها، والتزامها القوي بتطوير 'منظور القدرة' 'capability perspective'، أثرٌ عميق على كثيرٍ من التطورات الأخيرة في عملي ذاك، من ذلك تقصي الصلة مع الأفكار الأرسطية الكلاسيكية حول 'القدرة/ الأهلية' 'capacity' والنهضة/ الازدهار 'flourishing'، وكذا مع أعمالٍ في التنمية، ودراساتٍ في الجندر وحقوق الإنسان.

وقد قامت في السنوات الأخيرة مجموعةٌ من الباحثين المرموقين ببحثٍ مستفيض لمنظار القدرة: صلتِه بالموضوع واستخدامِه. وبالرغم من أن كتاباتِهم أثرت كثيراً في تفكيري، فإنَّ قائمةَ أسمائهم أطولُ مِن أن تُدرَج هاهنا. لكنْ لا بد لي، مع ذلك، من أن أذكرَ تأثيرَ أعمال سابينا آلكاير وبينا آغاروال وتانيا بوركهاردت وإنريكا تشيابيرو-مارتينيتي وفلاڤيو كوميم وديڤيد كروكر وسيڤرين دونولان وساكيكو فوكودا-بار وريكو غوتوه ومظفر قزلباش وإنجريد روبينز وبولي ڤيزارد. كما أن هناك صلةً وثيقة بين منظور القدرة وميدان التنمية البشرية الجديد الذي كان رائدَه صديقي الراحل محبوب الحق وهو يحمل كذلك أثراً من پول ستريتن وفرانسيس ستيوارت وكيث غريفين وغوستاف رانيس وريتشارد جولي ومغناد ديساي وسودهير آناند وساكيكو فوكودا-بار وسليم جاهان وآخرين. وكانت لمجلة *Journal of Human Development and Capabilities* مشاركةٌ قوية في العمل على منظور القدرة، كما كان لمجلة *Feminist*

Economics إسهامٌ خاص في هذا الميدان، وكانت دوماً تدفعني إلى التحاور مع محررتها، ديانا ستراسمان، حول العلاقة بين المنظور النسوي ومقاربة القدرة.

وفي ترينيتي كانت لي صحبةٌ رائعة من الفلاسفة والمفكرين القانونيين وغيرهم من المهتمين بمسائل العدالة، وحصلت على فرصة التحاور مع غاري رنسيمان ونيك ديناير وجيزيلا سترايكر وسايمون بلاكبورن وكاثرين برنار وجوانا مايلز وآنانيا كبير وإيريك نلسون وأحياناً مع إيان هاكينغ (الذي كان يعود أحياناً إلى كُليته القديمة حيث التقيتُه أول مرة في الخمسينات وتحدثنا كطالبيْن زميليْن). كذلك حظيتُ بإمكانيةٍ رائعة للتحاور مع جمهرةٍ رفيعة المستوى من علماء الرياضيات وعلماء الطبيعة والمؤرخين وعلماء الاجتماع والمنظرين القانونيين والباحثين في العلوم الإنسانية.

كذلك أفدتُ إلى حدٍ بعيد من محاوراتي مع عددٍ من الفلاسفة أذكر منهم (فضلاً عن أولئك الذين سميتُهم آنفاً) إليزابيت أندرسون وكوامي أنطوني آبياه وكريستيان باري وتشارلز بايتز والمرحوم إشعيا برلين وعقيل بلغرامي وهيلاري بوك وسيسيلا بوك وسوزان بريزون وجون برووم وإيان كارتر ونانسي كارترايت ودين تشاترجي ودروسيلا كورنِل ونورمان دانيلز والمرحوم دونالد داڤيدسون وجون ديڤيس وجون إلستر وباربرا فرايد وآلان جيبارد وجوناثان غلوڤر وجيمس غريفين وآمي غوتمان وموشي هالبرتال والمرحوم ريتشارد هير ودانيل هاوسمان وتيد هوندريتش والمرحومة سوزان هرلي وسوزان جيمس وفرانسيس كان والمرحوم ستيغ كانجر وإيرين كيلي وإسحق ليڤي وكريستيان ليست وسيباستيانو مافيتون وآڤيشاي مارغاليت وديڤيد ميلر والمرحوم سيدني مورغنبسر وتوماس ناجل وساري نسيبة والمرحومة سوزان مولر أوكين وتشارلز بارسونز وهيرلندي باور-سترودر وفابيين پيتر وفيليپ پوتي وتوماس

پوجي وهنري ريتشاردسون وآلان رايان وكارول روڤان ودِبرا ساتز وجون سيرل والمرحومة جوديث شاكلر وكوينتن سكينر وهيلل شتاينر ودينيس طومسون وتشارلز تايلور وجوديث طومسون.

وفي الفكر القانوني أفدتُ كثيراً من المناقشات التي كانت لي مع (فضلاً عمن ذكرت أسماءهم آنفاً) بروس آكرمان والقاضي ستيفن براير وأوين فيس والمرحوم هربرت هارت وطوني هونوري وأنطوني لويس وفرانك مايكلمان ومارثا مينو وروبرت نلسون والقاضية كيت أوريغان وجوزيف راتز وسوزان روز-آكرمان وستيفن سيدلي وكاس سنشتاين وجيريمي والدرون. وبالرغم من أن عملي في هذا الكتاب بدأ فعلياً مع محاضرات جون ديوي (في 'صلاح الحال، والمشيئة، والحرية' 'Well-being, Agency and Freedom') في قسم الفلسفة بجامعة كولومبيا سنة 1984، وانتهى عموماً بمجموعةٍ أخرى من المحاضرات في الفلسفة بجامعة ستانفورد (في 'العدالة' 'Justice') سنة 2008، فقد اختبرتُ كذلك آرائي في نظريات العدالة في مختلف كليات القانون. ففضلاً عن المحاضرات والسمنارات العديدة التي ألقيتها في كليات القانون بجامعات هارڤارد ويالي وواشنطن، ألقيتُ كذلك محاضراتِ ستورز Storrs Lectures (في 'الموضوعية' 'Objectivity') بكلية القانون بجامعة يالي في سبتمبر 1990، ومحاضرات روزنتال Rosenthal Lectures (في 'ميدان العدالة' 'The Domain of Justice') في كلية القانون بجامعة نورثوسترن في سبتمبر 1998، ومحاضرةً خاصة (في 'حقوق الإنسان وحدود القانون' 'Human Rights and the Limits of Law') في كلية كاردوزو للقانون في سبتمبر 2005.(*)

(*) قام بترتيب محاضرات ديوي في المقام الأول إسحق ليڤي، ومحاضرات ستورز غيدو كالابريسي ومحاضرات روزنتال رونالد آلن ومحاضرة كلية كاردوزو ديڤيد رودنشتاين. وقد أفدت كثيراً من المناقشات التي أجريتُ معهم ومع زملائهم.

وفي علم الاقتصاد، ميدانيَ الأول، الذي له صلةٌ قوية بفكرة العدالة، أفدتُ كثيراً من المناقشات المنتظمة على مدى عقود عديدة مع (فضلاً عمن ذكرت أسماءهم آنفاً) جورج آكرلوف وآميا باغشي وياسودارا باغشي والمرحوم ديپاك بانرجي ونيرمالا بانرجي وبراناب باردهام وآلوك بهارغاڤا وكريستوفر بليس وصمويل باولز وصمويل بريتان وروبر كاسان والمرحوم سوخاموي شاكراڤارتي وپارثا داسغوپتا ومرينال داتا- شودري وأنغس ديتون وميغناد ديساي وجان دريز وباسكار دوتا وجان-پول فيتوسي ونانسي فولبير وإلبرت هيرتشمان وديڤاكي جين وتاباس ماجمدار وموكول ماجمدار وستيفن مارجلين وديپاك مازمدار ولويجي پاسينيتي والمرحوم آي.جي. پاتِل وإدموند فيلپس وكيه.إن. راج، وڤي. كيه راماشاندران وجفري ساكس وأرجون سنغوپتا ورحمن سبحان وباربرا سولو وروبرت سولو ونيكولاس سترن وجوزيف ستيغليتز وستيفانو زمغاني.

كذلك كانت لي محادثاتٌ مفيدة جداً مع إيشر أهلواليا ومونتيك آهلواليا وپول آناند والمرحوم پيتر باور وآبهيجيت بانرجي ولوردس بينيريا وتيموثي بزلي وكين بنمور ونانسي بردسال ووولتر بوسرت وفرانسوا بورغينيون وساتيا شاكراڤارتي وكانشان تشوپرا وڤنسنت كراودفورد وعاصم داسغوپتا وكلود د'اسپريمون وپيتر داياموند وآڤيناش ديكسيت وديڤيد دونالدسون وإستر دوفلو وفرانكلين فيشر ومارك فلورباي وروبرت فرانك وبنيامين فريدمان وپيير أنجيلو غارينياني والمرحوم لويس جيڤرس والمرحوم دبليو.إم. غورمان وإيان غراف وجان-ميشيل غرانمون وجيري غرين وتيد غروڤز وفرانك هاهن ووحيد الحق وكريستوفر هاريس وباربرا هاريس وايت والمرحوم جون هارساني وجيمس حكمان وجوديث هاير والمرحوم جون هايكس وجين هامفريز ونور الإسلام ورضوان الإسلام ودالي جورجنسون ودانييل كاهنيمان وعزيز الرحمن خان وآلان كيرمار وسيرج كولم وجانوس كورناي ومايكل كرامر والمرحوم جان-جاك

لافـون وريتشـارد لايارد وميشـيل لـو بريتون وإيـان ليتـل وأنورادها لوثر والمرحوم جيمس ميدي وجون مولبور وفيليپ مونغان وديليپ موكرجي وأنجان موكرجي وخالق نقوي وديپاك نايار وروحيني نايار وتوماس پيكيتي وروبرت پولاك وأنيس الرحمن ودبراج راي ومارتن راڤاليون وآلڤين روث وكريسـتيان سيدل ومايكل سـپنس وتي.إن. سرينيڤاسـان وديڤيد ستاريت وإس. سـوبرامانيان وكوتـارو سـوزومورا ومـادورا سـواميناثان وجوديث تندلـر وجان تيـرول وآلان ترانوي وجون ڤايكرز والمرحوم وليام ڤايكري وجورج وايبول وغلين وايل ومناحيم ياري.

كذلك أفدتُ كثيراً جداً من محادثاتي لسنوات في موضوعاتٍ أخرى متنوعة وثيقةِ الصلة بالعدالة مع آلاكا بازو وديليپ بازو وسـيلا بن حبيب وسـوغاتا بوز وميرا بوڤينيتش ولنكولن تشِـن ومارتا تشِـن وديڤيد كروكر وبارون دي وجون دَن وخوليو فرانك وساكيكو فوكودو-بار وراماشاندرا غوهـا وجيتـا راو غوپتـا وجفـري هـاوذرن وإيريـك هوبسـبوم وجينيڤـر هوكتشـايلد وسـتانلي هوفمان وآليشـا هولاند وريتشـارد هورتون وعائشة جـلال وفيليشـيا كنـول وميليسـا لين ومـاري كالـدور وجين مانسـبريدج ومايـكل مارمـو وباري مـازور وپراتاپ بهانو مهتا وعُـدي مهتا والمرحوم رالـف ميليباند وكريسـتوفر مـوراي وإيلنور أوسـتروم وكارول ريتشـاردز وديڤيـد ريتشـاردز وجوناثـان رايلـي ومـاري روبنسـون وإيليـن سـكاري وغاريث سـتيدمان جونز وإيرين تنكر وميغان فوغهان ودوروثي ودربورن وليـون ويزلتاير وجيمس وولفنسـون. أما القسـم من الكتـاب الذي يعالج الديمقراطيـة مـن حيث علاقتُهـا بالعدالة (الفصـول 15-17) فيعتمد على محاضراتـي الثلاثة حول 'الديمقراطية' بكلية الدراسـات الدولية المتقدمة (SAIS) بجامعة جونز هوبكنز بواشـنطن دي سـي سنة 2005. كانت هذه المحاضرات ثمرةَ مبادرة من سونيل خيلناني، بموافقة فرانسيس فوكوياما، اللذين حصلت منهما على مقترحاتٍ مفيدةٍ جداً. وقد أفضتْ المحاضراتُ

ذاتُها إلى نقاشاتٍ أخرى في لقاءات كلية الدراسات الدولية المتقدمة تلك التي كانت هي أيضاً مفيدةً جداً لي.

كذلك منحني 'برنامج حول العدالة، وصلاح الحال، والاقتصاد' 'Program on Justice, Welfare and Economics' الجديد الذي أدرتُه بهارڤارد مدة خمس سنوات من يناير 2004 إلى ديسمبر 2008 فرصةً رائعة للتفاعل مع الطلاب والزملاء المهتمين بمشكلاتٍ مشابهة في ميادينَ مختلفة. ويواصل وولتر جونسون، المدير الجديد للبرنامج - ويوسع - هذه التفاعلات بريادةٍ رائعة، وقد سمحت لنفسي بتقديم المحور الرئيسي لهذا الكتاب في لقاءٍ وداعي بالمجموعة، وحصلت على أسئلةٍ وتعليقاتٍ ممتازة.

وكانت إيرين وكذا كان توماس سكانلون مصدرَ عونٍ لي جم في قراءة جانبٍ كبير من مسودة الكتاب وقدما عدداً من المقترحات المهمة. وأنا في غاية الامتنان لهما معاً.

أما تكاليف البحث، بما فيها الإعانة، فسَدد قسماً منها مشروعٌ خَمسي في الديمقراطية بمركز التاريخ والاقتصاد بكينغ'ز كوليج، كامبريدج، ودعمتْه مؤسسة فورد ومؤسسة روكفلر ومؤسسة ميلون، في الفترة ما بين 2003 و2008، ثم من مشروع جديد تموله مؤسسة فورد حول 'الهند في العالم المعولم' مع تركيزٍ خاص على علاقة التاريخ الفكري الهندي بالقضايا المعاصرة. وإني ممتنٌ جداً لهذا الدعم، وأقدر كذلك تنسيقَ إنغا هولد ماركان الرائع لهذه المشروعات. كذلك كنت محظوظاً أنْ كان لي مساعدو بحث مقتدرون واسعو الخيال جداً، أبدوْا اهتماماً كبيراً بالكتاب وأدلوْا بعددٍ من الملاحظات البناءة جداً ساعدتني على تجويد آرائي وطريقة تقديمي. وأنا في هذا مدينٌ جداً بالشكر لپيدرو راموس پنتوس، الذي عمل معي أكثر من سنة وترك أثرَه في هذا الكتاب، وكيرستي ووكر وأفسان بهاديليا لمساعدتهما إياي وإسهامهما الفكري الفذ.

تنشر الكتاب پنغوين، وفي شمال أمريكا مطبعةُ جامعة هارڤارد. وقد أَدرج محرري بهارڤارد، مايكل آرونسون، عدداً من الاقتراحات العامة الممتازة. وقَدم لي المراجعان المجهولان لمسودة الكتاب ملاحظاتٍ مفيدة جداً، وبعد أن تحريتُ عنهما وعلمتُ أنهما كانا فرانك لاڤِتّ وبيل تالبوت، أستطيع الآن أن أشكرَ لهما بالاسم. وكان إنتاجُ وإعدادُ الكتاب للطباعة ممتازاً في دار پنغوين بووكس، تحت ضغطٍ هائل من الوقت، وذلك بالعمل السريع الدؤوب لريتشارد دَغيد (مدير التحرير) وجين روبرتسون (المصحِحة). فأنا ممتنٌ لهما كلَ الامتنان.

وإنه ليتعذر عليّ التعبير بما فيه الكفاية عن امتناني لمحرر هذا العمل، ستيورات پروفيت من پنغوين بووكس، الذي قدم ملاحظاتٍ واقتراحاتٍ قيّمة حول كل فصل (بالفعل، بل حول كل صفحة من كل فصل تقريباً) ودفعني إلى إعادة كتابة كثيرٍ من أقسام المسودة لجعلها أوضحَ وأيسرَ قراءة. وكانت نصيحته حول الهيكل العام للكتاب كذلك ضرورية. وأستطيع أن أتخيلَ تماماً كم سيشعر بالارتياح عندما يخرج هذا الكتاب، أخيراً، من تحت يديه.

أمارتيا سِن

مقدمة

مقاربة إلى العدالة

قبل نحو شـهرين ونصف الشـهر من اقتحام الباسـتيّ بباريس، الذي كان عملياً بدايةَ الثورة الفرنسية، قال الفيلسوف والخطيب السياسي إدموند بـورك ببرلمـان لندن: 'لقـد وَقَعَ حـدثٌ، يصعب الخوضُ فيه، ويسـتحيل السـكوتُ عنه.' كان ذلك في 5 مايو، 1789. لم تكن لخطاب بورك صلةٌ بالعاصفـة الثائرة بباريس. بل كانت المناسـبةُ خلعَ وارن هاسـتينغز، الذي كان آنـذاك علـى رأس شـركة الهنـد الشـرقية البريطانية، التي كانـت تقُيم الحكـمَ البريطانـي بالهنـد، الذي ابتدأ بانتصار الشـركة في معركة پلاسـي (في 23 يونيه 1757).

في محاكمة وارن هاستينغز، استَدعى بورك 'القوانينَ الأبديةَ للعدالة' التـي زَعَمَ أن هاسـتينغز 'خرقها'. اسـتحالةُ السـكوت عـن الموضوع قولٌ يصـح فـي الحالات العديدة للظلم الواضح الذي يدفعنا إلى الغضب على نحـوٍ تعجـز اللغة عن وصفه. ومـع ذلك يتطلب أيُ تحليـلٍ للظلم كذلك تعبيراً واضحاً وتدقيقاً عقلانياً.

لـم يُبـدِ بـورك، في الحقيقـة، كثيراً ممـا يدل على عَـيّ: فقد تحدث ببلاغـة لا عن جريرةٍ واحدة لهاسـتينغز فحسـب، بل عن جرائـرَ كثيرةٍ له، ثم ساق عدداً من الأسباب المتباينةِ جداً لوجوب مقاضاتِه وشكلَ الحكم البريطاني الناشئ بالهند:

أخلـعُ وارن هاسـتينغز، سـيدي القاضـي، لمـا [ارتكب مـن] جرائمَ وإساءاتٍ بالغة.

أخلعُه باسـم مجلس العموم البريطاني الملتئم بالبرلمان، الذي خان

ثقتَه فيه.

أخلعُه باسم مجلس العموم البريطاني، الذي لوث شرفَه الوطني.

أخلعُه باسم شعب الهند الذي قوض قوانينَه وحقوقَه وحرياتِه؛ ودمر ممتلكاتِه؛ ودمر وخرَّب بلدَه.

أخلعُه باسم وبمقتضى قوانين العدالة الأبدية التي خَرق.

أخلعُـه باسـم الطبيعة البشـرية نفسـها، التي انتهك وأهـان واضطهد بوحشـية، برجالهـا ونسـائها، شـيبِها وشـبابِها، غنيِهـا وفقيرِهـا، كبيرِهـا وصغيرِها، وكلِ فردٍ فيها كائناً ما كان حالُه.(*)

ما ثَم حجةٌ منفصلة تسـاق كسـببٍ لخلع وارن هاستينغز هنا – أي بضربـةٍ حاسـمةٍ واحـدة. بل، يقدم بـورك جملةً من الأسـباب المختلفة لخلعـه.(**) سـأعاين، في موضعٍ لاحق من هذا الكتـاب، الإجراءَ الذي يمكـن تسـميته 'تعـدد الأسـباب' 'plural grounding'، أي اسـتخدام عـددٍ من الخطـوط المختلفة للإدانة، دون إشـغال النفس بالاتفاق على جدارتهـا النسـبية. القضيـةُ الأساسـيةُ هنا هـي مـا إذا كان يتعين الاتفاق

(*) The Works of the Right Honourable Edmund Burke, vol. X (London: John C. Nimmo, 1899), pp. 144–5.

(**) لا أعلق هنا على صدق وقائع ادعاءات بورك، ولكنْ على مقاربته العامة في تقديم أسـبابٍ متعددة للمقاضاة. لقد كانت فرضية بورك الخاصة حول خيانة هاسـتينغز الشخصيّة واقعاً أكثر مما كانت جائرة. وللغرابة، فإنَّ بورك كان قد دافع قبل ذلك عن روبرت كلايف الخبيث، الذي كانت مسؤوليته أكبرَ بكثير في نهب الهند تحت مظلة الشـركة – وهو شـيءٌ حاول هاسـتينغز بالفعل وقفَه من خلال زيادة التركيز على القانون والنظام (وكذا من خلال إضفاء قدرٍ من الإنسـانية إلى إدارة الشـركة التـي كانـت تفتقـر إليه بشـدة قبل ذلك). وقد ناقشْـتُ هذه الحـوادث التاريخية في خطابٍ تذكاري بدار بلدية لندن لمناسـبة الذكرى الخمسـين بعد المائتين لمعركة پلاسـيٍ ('أهمية پلاسـي' 'The Significance of Plassey') في يونيه 2007. نُشـرت المحاضرة، بنسخةٍ موسعة، تحت عنوان 'Imperial Illusions: India, Britain and the wrong lessons', *The New Republic*, December 2007.

على خط إدانةٍ معين للإجماع عقلاً على تحليل ظلمٍ يستوجب التقويمَ العاجل. الشيءُ المهم هنا أن نشيرَ إليه، بصفته مركزياً للعدالة، هو أننا يمكن أن يكونَ لدينا إحساسٌ قويٌ بالظلم يستند إلى كثيرٍ من الأسس، ومع ذلك لا نتفق على أن يكون أساسٌ واحدٌ معين هو السببَ المهيمنَ لتشخيص الظلم.

ربما يمكن إعطاءُ تمثيلٍ أكثرَ مباشرةً وأكثرَ معاصرةً لهذه النقطة العامة حول اتفاق المضامين بتناول حادثٍ حديث هو قرارُ الحكومة الأمريكية شنَ حملةٍ عسكرية لغزو العراق سنة 2003. ثمة طرقٌ متنوعة للحكم على القرارات من هذا النوع، لكنَّ النقطةَ التي يجب أن تُدرَس هنا هي إمكانية أن يؤديَ عددٌ من الحجج المتمايزة والمتنوعة إلى النتيجة نفسِها - وهي، في هذه الحال، خطأ السياسة التي اختارها التحالف بقيادة الولايات المتحدة في شن الحرب على العراق سنة 2003.

لنأخذ الحججَ المختلفةَ المساقةَ هنا كانتقاداتٍ لقرار الذهاب إلى الحرب في العراق، وكلٌ منها يتمتع بقدرٍ كبير من المعقولية.(*) أولًا، إنَّ الاستنتاجَ القائلَ بأنَّ الغزو كان خطأً يمكن أن يستندَ إلى ضرورة وجود اتفاقٍ عالميٍ أوسع، لاسيما من خلال الأمم المتحدة. الحجة الثانية يمكن أن تركزَ على أهمية الاستعلام بشكلٍ جيد، مثلاً، عن الحقائق المتعلقة بوجود أو عدم وجود أسلحة دمار شامل في عراق ما قبل الغزو، قبل اتخاذ هكذا قرارات عسكرية، يكون من شأنها حتماً تعريضُ عددٍ كبير جداً من الناس لخطر الهلاك أو التشوه أو التهجير. وأما الحجة الثالثة فيمكن

(*) كانت هناك بالطبع حججٌ سيقت لتبرير الغزو. منها الاعتقاد بأن صدام حسين مسؤول عن إرهاب 11 سبتمبر، والثانية أنه كان على تعاونٍ وثيق مع القاعدة. ولم تثبت صحة أي من هاتين الحجتين. صحيح أن صدام حسين كان دكتاتوراً وحشياً، لكن كان يوجد آنذاك - وما يزال يوجد الآن - كثيرون غيره في أنحاء العالم ينطبق عليهم هذا الوصف.

أن تتعلـقَ بالديمقراطيـة مـن حيـث هـي ʻحكمٌ بالنقـاشʼ (إذا اسـتخدمنا تلـك العبـارةَ القديمة المنسـوبة إلى جون سـتيوارت ميل، لكنْ سـبقه إلى اسـتخدامها وولتـر باجهـوت)، وتركـز علـى الأهميـة السياسـية للتشـوه الإعلامي لما قُدِم للناس بهذا البلد، من روايةٍ خياليةٍ مصقولة (كالصلات المتخيَلة بين صدام حسين وأحداث 11 سبتمبر أو مع القاعدة)، ما يجعل تقييـمَ الاقتـراح الرئاسـي بالذهـاب إلى الحـرب أصعبَ علـى المواطنين الأمريكييـن. وأمـا الحجة الرابعة فقد لا ترى القضيةَ الرئيسـية في أيٍ مما سـبق، بل في العواقب الفعلية للغزو: هل سـيجلب السـلامَ والنظامَ للبلد المغزو أو للشـرق الأوسـط أو للعالم، وهل كان يُتوقع له أن يقللَ مخاطرَ العنف والإرهاب في العالم أم يزيدَ هذه المخاطر؟

هذه كلُها اعتباراتٌ جدية وتنطوي على نقاطِ اهتمام تقييمية شـديدةِ الاختـلاف لا يمكـن اسـتبعادُ أيٍ منها بسـهولة بحجة أنها غيـرُ ذاتِ صلة أو أهميـة لتقييـم هكذا أعمال عسـكرية. وقد لا تؤدي، فـي الحالة العامة، إلى الاسـتنتاج نفسِـه. لكـنْ إنْ تبين، كما في هذا المثـال المحدد، أن كلَ المعايير المحتملة تقود إلى التشـخيص نفسِـه بوجود خطأ جسـيم، عندئذٍ لا يحتاج ذلك الاسـتنتاج المحدَد إلى انتظار تحديد أولويات نسـبية لهذه المعاييـر. وإنَّ التقليصَ الجزافي للمبـادئ المتعددة وربما المتعارضة إلى معيـارٍ أوحـد يَلقَـف كلَ المعاييـر التقييميـة الأخرى، ليس، فـي الحقيقة، شرطاً مسبقاً للتوصل إلى استنتاجات مفيدة وسليمة حول ما ينبغي عملُه. يسـري هذا على نظرية العدالة بقدر ما يسـري على أي جزء آخر من نظام التفكير العملي.

التفكير والعدالة

ترتبـط الحاجـة إلـى نظريةٍ فـي العدالة بنظام المشـاركة فـي التفكير فـي موضـوعٍ يصعب جـداً الخوضُ فيه، كمـا قال بورك. قـد يُزعم أحياناً

أن العدالـةَ ليسـت مسـألةَ تفكير علـى الإطلاق؛ بل مسـألة أن تكونَ لدى المرء حساسـيةٌ مناسـبة وأنفٌ صحيح يشـتَمُّ به الظلم. من السـهل الركونُ إلـى التفكيـر على هـذا النحو. فعندمـا نجد، مثـلاً، مجاعةً متفشية، يبدو مـن الطبيعـي الاحتجـاج لا التفكير تفصيلاً بالعدل والظلـم. ومع ذلك لا تكـون الكارثـة مَظلمةً إلا إذا كان من الممكـن تجنبُها، وبالأخص إذا كان أولئك الذين كان في إمكانهم اتخاذُ إجراءٍ وقائي لم يتخذوا هذا الإجراء. فـلا يكون للتفكير في بعض أشـكاله مِـن محل إلا عند الانتقال من مراقبة المأسـاة إلـى تحليـل الظلم [الـذي أدى إليها]. كذلك، قـد تكون حالات الظلم أكثرَ تعقيداً ودقةً بكثير من [مجرد] تقييم كارثة يمكن مراقبتها. ربما تكـون هنـاك حججٌ مختلفة تصل إلى اسـتنتاجاتٍ متفاوتـة، وقد لا تكون تقييماتُ العدالة أمينة.

لا تجد الذين يتجنبون التبريرَ العقلي غالباً من المحتجين الساخطين بل من حماة النظام والعدل الهادئين رابطي الجأش. فقد كان التكتمُ على مـر العصـور ملجـأً مَن بيدهـم الحكم والسـلطة العامة، غيـر الواثقين من أسـس تصرفاتهم أو الراغبين في تدقيق أسـس سياسـاتهم. وقد اشتُهر عن اللـورد مانسـفيلد، القاضـي الإنجليـزي القوي في القرن الثامن عشـر، أنه أوصى حاكماً عُين حديثاً لإحدى المسـتعمرات فقال له: 'انظرْ ما تتطلب العدالة وقررْ بناءً عليه. لكنْ لا تقدِمْ أسبابَك أبداً؛ قد يكون حكمَك عادلاً، أما أسـبابُك فلن تكونَ إلا جائرة.'(*) ربما تكون هذه بالفعل نصيحةً جيدة للحكم اللبق، لكنها ليست بالتأكيد طريقةً تضمن القيامَ بالأشياء الصحيحة. ولا هي تساعد على ضمان أن يرى المظلومون العدالةَ تتحقق (وهذا، كما

(*) أدلى بالملاحظة وليام موري، إيرل مانسفيلد الأول، كما ورد في John Campbell, *The Lives of the Chief Justices in England: From the Norman Conquest to the Death of Lord Mansfield* (London: John Murray, 1949–57), vol. 2, Chapter 40, p. 572.

سيتبين لاحقاً، جزءٌ من تمرين صنع قراراتٍ في العدالة قادرةٍ على اجتياز امتحان التدقيق النقدي).

تشـتمل متطلبات نظرية العدالـة على إعمال العقل في تحليل العدل والظلم. وقد حاول الذين كتبوا في العدالة، على مدى مئات السـنين، في مختلف أرجاء العالم، تقديمَ أسـاسٍ فكري للانتقال من الإحسـاس العام بالظلـم إلـى التحليل الفكـري الدقيقِ له، ومن ثم إلـى تحليل طرق إعلاء العـدل. ولتقاليـد التفكير في العدل والظلم تاريخٌ طويل - ومدهش - في العالـم أجمـع، يمكن أن نقتبـسَ منه آثاراً مضيئة للتفكيـر في العدالة (كما سنبين الآن).

عصر التنوير واختلافٌ أساسي

بالرغـم من أنَّ موضوعَ العدالة الاجتماعية موضوعٌ مطروق على مر العصـور، فقـد تلقَّى هذا الفـرعُ المعرفي دفعةً قوية جداً فـي عصر التنوير الأوروبي في القرنين الثامن عشـر والتاسع عشر، بتشجيعٍ من مناخ التغيير السياسي والتحوُل الاجتماعي والاقتصادي الذي حصل بأوروبا وأمريكا. ثمـة خطان أساسـيان، متباعـدان، للتفكير في العدالة لدى فلاسـفة التغيير الجـذري فـي تلك الفترة. وقـد كان حظُ الفرق بين هاتيـن المقاربتين من الاهتمـام أقـلَ بكثير، في اعتقادي، مما يسـتحق. وسـأبدأ بهذا التفرع لأنه يسـاعد على تحديد الفهم الخاص لنظرية العدالة الذي أحاول تقديمَه في هذا الكتاب.

ركـزتْ إحـدى المقاربتيـن، وكان رائدَهـا توماس هوبـس في القرن السـابع عشـر تبعه بطرقٍ مختلفة مفكرون كبار كجان-جاك روسـو، على تعريف الترتيبات المؤسسية العادلة للمجتمع. وكانت لهذه المقاربة، التي يمكن تسميتُها ’المؤسسية المافوقية‘ ’transcendental institutionalism‘، سـمتان مختلفتـان. الأولـى أنها تركـز على ما تـراه عدالةً كاملـة، لا على

المقارنـات النسـبية للعـدل والظلم. ولا تحاول سـوى تحديد الخصائص الاجتماعيـة التـي لا يمكن تجاوزُها عـدلاً، وبالتالي فهي لا تهتم للمقارنة بيـن المجتمعـات الفعليـة وكلُهـا بعيدٌ عن الكمـال. أما البحـثُ فيها فعن طبيعة 'العدل' لا عن معاييرَ معينة لبديلٍ 'أقلَ ظلماً' من غيره.

أمـا السـمةُ الثانيـة للمؤسسـية المافوقيـة فهـي أنهـا، فـي بحثها عن الكمـال، تركـز فـي المقام الأول علـى الوصول إلى المؤسسـات العادلة، ولا تُعنـى مباشـرةً بالمجتمعات الفعلية التي سـتنبثق فـي النهاية [من تلك المؤسسـات]. إذ لا بـد لطبيعـة المجتمـع الذي سـينتج عـن أي مجموعةٍ معينة من المؤسسات أن تعتمدَ، بالطبع، على سماتٍ لا مؤسَسية، كأنماط السـلوك الفعلـي للنـاس وتفاعلاتهـم الاجتماعيـة. ففـي دراسـة النتائـج المحتملة للمؤسسـات، إنِ انتقلت نظرية المؤسسـية المافوقية إلى التعليق على هذه النتائج وعندما تفعل، توضَع فرضياتٌ سلوكية معينة تساعد على تشكيل المؤسسات المختارة.

ترتبط هاتان السـمتان كلتاهما بنمط التفكير 'العقد-اجتماعي' الذي طلـع بـه توماس هوبس، وسـار علـى دربه جون لوك وجان-جاك روسـو وعمانويـل كانـط.(*) يـدور 'العقـد الاجتماعـي' الافتراضـي، المُفتَـرَض أنـه يُختـار [بالاتفاق]، كمـا هو معروف حول بديلٍ مثالـي للفوضى لولاه لسـادت هذه المجتمـع، ولَمَّا كانت أبرزُ العقود الاجتماعية التي نوقشـت تتعلق باختيار المؤسسات. فقد كانت النتيجة النهائية أنْ ظهرت نظرياتٌ في

(*) انظر: Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); John Locke, *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated by Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin, 1968); Immanuel Kant, *Principles of the Metaphysics of Ethics*, translated by T. K. Abbott, 3rd edn (London: Longmans, 1907).

العدالة تُعنى في المقام الأول بالتحديد المافوقي لمؤسساتٍ مثالية.(*)

لكنْ من المهم، مع ذلك، الإشارةُ إلى أن القائلين بمذهب المؤسسية المافوقية الباحثين عن مؤسساتٍ عادلة تماماً قدَّموا أحياناً تحليلاتٍ مضيئةً إضاءةً عميقة للواجبات الأخلاقية أو السياسـية التي ينطوي عليها السلوك المناسـب اجتماعياً. تلك كانت بشـكلٍ خاص حالُ عمانويل كانط وجون راولـز، وكلاهما شـارك فـي البحـث المؤسسـي المافوقـي، لكنهما قدما تحليلاتٍ بعيدةَ الأثر لمتطلبات المعايير السلوكية. وبالرغم من أنهما ركزا على الخيارات المؤسسـية، يمكن اعتبار تحليليْهما، بشكلٍ أعم، مقاربتين للعدالة 'تركزان على الترتيب [أو التسوية] arrangement-focused'، الذي [أو التي] يشـمل [أو تشـمل] السـلوكَ الصحيح والمؤسسـاتِ الصحيحة [معـاً](**). ثمـة، كمـا لا يخفـى، تبايـنٌ جذري بيـن مفهـوم العدالة الذي يركـز على الترتيـب وبين الفهم الذي يركز على ما هو واقع realization-focused [الفهـم الماتحتـي، إنْ صح التعبير]: حيث يجب في هذا الأخير التركيزُ، مثلاً، على السـلوك الفعلي للناس، بدل افتراض سـلوكِهم جميعاً متوافقاً مع [قواعد] السلوك المثالي.

(*) بالرغم من أنَّ مقاربةَ العقد الاجتماعي إلى العدالة التي طلع بها هوبس تجمع بين المافوقية والمؤسسـية، تجدر الإشـارة إلى أن السـمتين لا تحتاجان بالضرورة إلى أن تجتمعـا معـا. يمكـن أن تكـونَ لدينـا، مثلاً، نظرية مافوقيـة تركز على التبلورات الاجتماعية الفعلية بدل المؤسسات (وسيكون السعيُ لعالَم نفعي مثالي يكون فيه الناس سـعداءَ هانئين مثالاً بسـيطاً لاتباع 'المافوقية الواقعيةٍ' 'realization-based transcendence') أو يمكننا التركيز على التقييمات المؤسسية من منظور نسبي بدل اتباع البحث المافوقي عن رزمة كاملة من المؤسسات الاجتماعية (سيكون تفضيلُ دور أكبرَ – أو في الحقيقة أصغرَ – للسوق الحرة مثالاً للمؤسسية النسبية).

(**) كما يشرح راولز: 'المحدودية الأخرى لمناقشتنا هي أنا نعاين عموماً مبادئ العدالة التي من شأنها ضبطُ مجتمع حسنِ الترتيب. يُفترض أن كلَ فردٍ فيه يتصرف تصرفاً [صائباً] عدلاً ويقوم بذلك مساهَمَةً منه في دعم المؤسسات العادلة.' (*A Theory of Justice* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 7–8.

وبعكس المؤسسية المافوقية، يتخذ عددٌ من منظّري عصر التنوير الآخرين مقارباتٍ نسبيةً متنوعةً تُعنى بالواقع الاجتماعي (الناتج عن المؤسسات الفعلية، والسلوك الفعلي، وغيرِ ذلك من مؤثرات). يمكن أن نجدَ أشكالاً مختلفة للفكر المقارن، مثلاً، في أعمال آدم سميث، والمركيز دو كوندورسيه، وجيريمي بنتام، وماري وولستونكرافت، وكارل ماركس، وجون ستيوارت ميل، بين عددٍ من قادة الفكر التجديدي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وبالرغم من أن هؤلاء الكتّاب، بآرائهم المختلفة جداً لمتطلبات العدالة، اقترحوا طرقاً متباينةً كلَ التباين في مقارناتهم الاجتماعية، يمكن القول، بقليلٍ من المبالغة، إنهم كانوا كلهم يقارنون مجتمعاتٍ موجودةً أصلاً أو يمكن أن تنبثقَ عملياً، بدل الاقتصار على التحليل في بحثهم المافوقي عن المجتمع العادل تماماً. وأولئك الذين ركزوا على المقارنات المنصبةِ على واقع الحال كانوا غالباً مهتمين في المقام الأول برفع الظلم الواضح من العالَم الذي كانوا يروْن.

الشُقة بعيدة كلَ البعد بين المقاربتين، المؤسسية المافوقية *transcendental institutionalism*، من جهة، والمقارنة الماتحتية *realization-focused comparison*، من جهةٍ أخرى. وكما يحدث الآن، فإنَّ التقليد الأول - المؤسسية المافوقية - هو الذي يستند إليه الاتجاه الرئيسي للفلسفة السياسية في الوقت الحاضر في بحثها عن نظرية العدالة. يمكن أن تجدَ أقوى وأخطر تعبير لهذه المقاربة إلى العدالة في عمل الفيلسوف السياسي الرائد في زمننا، جون راولز (الذي سنعاين أفكارَه وإسهاماتِه بعيدةَ الأثر في الفصل 2 'راولز وما بعده').(*) بالفعل،

(*) فقد قال في *A Theory of Justice* (1971): 'هدفي أن أقدمَ مفهوماً للعدالة يعمم نظرية العقد الاجتماعي المعروفة كما هي، مثلاً، لدى لوك وروسو وكانط، وأرتقيَ بها إلى مستوىً أرفع من التجريد' (ص 10). انظر أيضاً كتابه *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). وكان راولز نفسُه قد ركز على المسارات 'العقد-اجتماعية' في مقالته الرائدة السابقة ,'Justice as Fairness' *Philosophical Review*, 67 (1958).

تعـرَّف 'مبـادئ العدالة' [اثنان، في الواقع] لـدى راولز في كتابه نظرية في العدالـة *A Theory of Justice* كليـاً بعلاقتها بالمؤسسـات العادلة تماماً، وإنْ كان يبحث كذلك - بشكلٍ مضيء جداً، معاييرَ السلوك الصحيح في السـياقات السياسـية والأخلاقيـة.(*) كذلك اتخذ عددٌ مـن منظري العدالة البارزين الآخرين المسـارَ المؤسسيَ المافوقي، بالمعنى العام - يَحضُرني منهـم رونالد دفوركن وديفيد غوتييه وروبرت نوزيك بين آخرين. تشـترك نظرياتُهم، التي قَدمتْ رؤىً مختلفة - لكنها مهمة - لمتطلبات 'المجتمع العادل'، في هدفِ تحديد القواعد والمؤسسات العادلة، وإنْ أتت تعريفاتُهم لهذه الترتيبات متباينةً جداً في الشكل. وأصبح توصيفُ المؤسسات العادلة تماماً الممارسةَ المركزية في نظريات العدالة الحديثة.

نقطة الانطلاق

بخـلاف نظريـات العدالـة الأكثرَ حداثـة، التي تركز علـى 'المجتمع العـادل'، يحـاول هذا الكتاب دراسـةَ المقارنات القائمـة على الواقع التي تركـز علـى تقدم أو تقهقـر العدالة. وهو، من هذه الناحية، لا يتماشـى مع التقليـد القوي الأشـهر فلسـفياً للمؤسسـية المافوقية الـذي ظهر في عصر التنويـر (بريـادة هوبس وتطوير لوك وروسـو وكانط، بيـن آخرين)، بل مع التقليد 'الآخر' الذي تَشَكَّل في الفترة نفسِها تقريباً أو بعدها بقليل (واتبعه بطـرقٍ مختلفـة سـميث وكوندورسـيه وَوولسـتونكرافت وبنتـام وماركس وميـل، وغيرُهـم). وحقيقةُ أني أشـاطر هؤلاء المفكريـن المختلفين نقطةَ الانطلاق لا تدل، بالطبع، على أني متفقٌ في الجوهر مع نظرياتهم (يجب أن يكونَ هذا واضحاً تماماً، لأنهم هم أنفسهم مختلفون كثيراً فيما بينهم)،

(*) فـي طرحـه الحاجـةَ إلـى مـا يدعوه 'التـوازن الفكـري' 'reflective equilibrium'، أضـاف راولـز إلـى تحليلـه الاجتماعي ضـرورةَ إخضاع قيم وأولويـات المرء إلى تدقيـق نقـدي. كذلـك، وكمـا أوجزت آنفـاً، تعرَّف 'المؤسسـات العادلةَ' بافتراض توافقٍ السلوك الفعلي مع القواعد السلوكية الصحيحة.

وبعد تجاوز نقطة الانطلاق، علينا أن ننظرَ كذلك إلى بعض المقاصد المحتملة.(*) وسوف يصف الكتاب في الفصول التالية تلك الرحلة.

لا بد من الاهتمام لنقطة الانطلاق، لاسيما اختيار بعض الأسئلة للإجابة عليها (مثل، 'كيف يمكن إعلاء العدل؟')، بدل أسئلةٍ أخرى (مثل، 'كيف تكون المؤسسات العادلة تماماً؟') ولهذه البينونة أثرٌ مزدوج، الأول، اتخاذُ المسار النسبي بدل المسار المافوقي [أو المطلق، إن صح التعبير]، والثاني التركيزُ على الواقع الفعلي للمجتمعات المعنية، بدل التركيز على المؤسسات والقواعد. فإنْ نحن نَحَونا هذا المنحى في الفلسفة السياسية المعاصرة، أوجب علينا هذا تغييراً جذرياً في صياغة نظرية العدالة.

ما الحاجة إلى هذه البينونة الثنائية dual departure؟ دعني أبدأ بالمافوقية. أرى هنا مسألتين اثنتين. أولاً، قد لا يكون هناك اتفاقٌ عقلي على الإطلاق، حتى في أشد شروط الحياد والتدقيق منفتح الذهن صرامةً (كما بيَّن راولز، مثلاً، في 'وضعه الأصلي' [OP])، حول ماهية 'المجتمع العادل': وهذه قضية الإمكانية العملية *feasibility* لإيجاد حلٍ مافوقي متفَقٍ عليه. ثانياً، تتطلب ممارسة التفكير العملي المشتمل على اختيارٍ فعلي إطارَ مقارنة للاختيار بين عددٍ من البدائل الممكنة لا تعريفَ حلٍ كامل لا يمكن تجاوزه قد لا يكون متيسراً: وهذه قضيةُ تعدد *redundancy* مسارات البحث عن حلٍ مافوقي. سأناقش الآن هاتين المسألتين (الإمكانية العملية والتعدد) في التركيز المافوقي، لكن دعني أعلق قبل ذلك باختصار على التركيز المؤسسي الذي تشتمل عليه مقاربة المؤسسية المافوقية.

أمَّا المكون الثاني للبينونة فيتعلق بالحاجة إلى التركيز على التبلورات

(*) يستخدم هؤلاء الكتَّاب أيضاً كلمة 'عدالة' بطرقٍ مختلفةٍ عدة. فكما قال آدم سميث، لكلمة 'عدالة عدة معانٍ مختلفة' (*The Theory of Moral Sentiments*, 6th edn (London: T. Cadell, 1790), VII. ii. 1. 10 in the Clarendon Press edition (1976), p. 269). سأناقش لاحقاً أفكار سميث في العدالة بالمعنى الأعم.

والإنجازات الفعلية، بدل التركيز فحسب على إقامة ما يُعرَف بالمؤسسات والقواعد الصحيحة. يتعلق التباين هنا، كما أسلفنا، بانفصالٍ عام – أعمَ كثيراً – بين رؤية العدالة التي تركز على الترتيب وبين فهم العدالة الذي يركز على الواقع. يقول خط التفكير الأول بوجوب تصور العدالة بدلالة ترتيباتٍ تنظيميةٍ معينة – بعض المؤسسات، وبعض الضوابط التنظيمية، وبعض القواعد السلوكية – يكون من شأن وجودِها الفاعل الإشارةُ إلى أن العدالةَ قائمة. السؤال الذي يجب أن يُطرحَ في هذا السياق هو ما إذا كان تحليل العدالة يمكن أن يُقتصرَ على إقامة المؤسسات الأساسية والقواعد العامة الصحيحة؟ أليس علينا أن نعاينَ أيضاً ما الذي سينشأ في المجتمع، ومن ذلك نوعُ الحيوات التي يمكن أن يحياها الناس فعلاً، في ظل المؤسسات والقواعد، والمؤثرات الأخرى أيضاً، بما في ذلك سلوكهم الفعلي الذي يمكن أن يؤثرَ حتماً على حيواتهم؟

سأتناول حججَ البينونتيْن بالترتيب. مبتدئاً بمسألتيْ تعريف الحل المافوقي، وأولُهما مسألة الإمكانية العملية، تاركاً مناقشةَ مسألة التعدد إلى وقتٍ لاحق.

الإمكانية الفعلية للاتفاق [/ التعاقد] على حلٍّ مافوقيٍّ فريد

قد تكون هناك فروق بين المبادئ المتنافسة للعدالة التي تجتاز [كلها مع ذلك] امتحانَ التدقيق النقدي مع مزاعمَ بالحياد. وهذه مشكلةٌ جديةٌ جداً، مثلاً، لافتراض جون راولز الإجماعَ على اختيار جملةٍ فريدة تتكون من 'مبدأين للعدالة' في وضعٍ مفترَض من المساواة الأصلية (يسميه 'الوضع الأصلي' 'the original position') لا يَعرف الناسُ فيه أين [في أي ترتيبٍ تكمن] مصالحُهم الخاصة [بعد إذ حِيل بينهم وبين ذلك – تصميماً – بما يسميه راولز 'حجاب الجهل' 'veil of ignorance' لكبح

أنانيتهم وضمانِ حياد الأحكام]. يقوم هذا الوضع على افتراض أن هنالك نوعاً واحداً فقط من النقاش المحايد يلبي متطلبات الإنصاف، ويكون مجرداً عن المصالح الخاصة. وهذا، في رأيي، قد لا يكون صحيحاً.

قد تكون هناك فروق، مثلاً، في الوزن النسبي الدقيق الذي يجب إعطاؤه للمساواة في التوزيع، من جهة، وللتحسين الإجمالي أو الجمعي، من جهةٍ أخرى. في تعريفه المافوقي، يعرِّف جون راولز صيغةَ [مساواةٍ اجتماعية] من هذا النوع (هي قاعدة تعظيم الأصغر فالأصغر the lexicographic maximin rule [وتدعى كذلك اختصاراً، the leximin rule]، التي ستناقَش في الفصل 2)، بين الكثير المتاح، دون حجج مقنعة بإلغاء كل البدائل الأخرى التي قد تنافس صيغةَ راولز الخاصة جداً للاهتمام المحايد.(*) وربما كانت هناك فروقاتٌ مسوَغةٌ أخرى كثيرة تشتمل على الصيغ الخاصة التي يركز عليها راولز في مبدأيْه للعدالة، دون أن يبينَ لنا لِمَ لا تعود البدائل الأخرى تستحق الاهتمام في الجو الحيادي لوضعه الأصلي.

إذا كان تشخيصٌ ما للترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً معضِلاً مستعصياً، عندئذٍ تتهاوى استراتيجية المؤسسية المافوقية كلياً، حتى لو توافر كلُ بديل يمكن تصورُه في العالم. فمثلاً، يدور مبدءا العدالة لدى جون راولز في بحثه الكلاسيكي 'العدالة بصفتها إنصافاً'، الذي سيناقَش بتفصيلٍ أوفى في الفصل 2، بالضبط حول مؤسساتٍ عادلةٍ تماماً في عالم فيه كل البدائل متاحة. لكنَّ الذي لا نعرفه هو ما إذا كان تعددُ أسباب

(*) تجد أنواعاً مختلفة من قواعد التوزيع المحايدة مشروحةً في كتابي المشترك مع جيمس فوستر; *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973; extended edn, with a new Annex. انظر أيضاً Alan Ryan (ed.), *Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1993), and David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

العدالـة سيسـمح أم لا بظهـور مجموعـةٍ فريـدة مـن المبادئ فـي الوضع الأصلـي. وبـذا، يتعثر الفحص الدقيق لعدالـة راولز الاجتماعية، التي تبدأ خطوةً فخطوة من تعريف وإقامة المؤسسات العادلة، على الدرجة الأولى من السلم.

فـي كتاباتـه الأخيرة، يقـدم راولز بعضَ التنـازلات لصالح إدراك أن 'المواطنيـن سـيختلفون بالطبع حـول مفاهيم العدالة السياسـية التي يرون أنهـا الأكثـر معقوليـة'. بالفعل، ويمضي ليقول في كتابـه قانون الأمم The Law of Peoples (1999):

يُعطَى محتوى النقاش العام بجملةٍ من المفاهيم السياسية للعدالة لا بمفهومٍ واحدٍ. فـ[ليست] هناك [ليبراليةٌ واحدة بل] ليبراليات وآراء متصلة بهـا، وبالتالـي كثيرٌ من أشـكال النقاش العـام الذي تحدده جملـةُ مفاهيم سياسـية معقولة، ليس مفهومُ 'العدالة بصفته إنصافاً' إلا واحداً منها فقط، بصرف النظر عن جدارته.(*)

لكنْ ليس من الواضح، مع ذلك، كيف سيتعامل راولز مع المضامين بعيـدة الأثـر لهذا التنازل. فسـوف تتطلب المؤسسـات النوعيـة، المختارة بشكلٍ صارم للبنية الأساسية للمجتمع، حلاً نوعياً واحداً لمبادئ العدالة، علـى النحـو الذي وصفه راولز في أعماله الأولى، ومنها نظرية في العدالة (1971).(**) لكنْ ما أن يسقطَ زعمُ فرادة مبدئيْ راولز للعدالة (الحالة التي عـرض لها راولز فـي أعماله المتأخرة)، حتى يُصابَ البرنامجُ المؤسسـي

(*) انظر John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 137, 141.

(**) يناقـش راولـز مصاعـبَ التوصـل إلـى مجموعةٍ فريدة من المبادئ لإرشـاد عملية الاختيار المؤسسي في الوضع الأصلي في كتابه الأخير *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 132–4.

بغموضٍ خطرٍ بيِّن، ولم يقل لنا راولز كثيراً كيف سيكون اختيارُ مجموعةٍ ما من المؤسسات على أساسٍ من المبادئ المتنافسة للعدالة التي تتطلب تكويناتٍ مؤسسية مختلفة للبنية الأساسية للمجتمع. كان في استطاعة راولز، بالطبع، حلُ تلك المشكلة بإسقاط المؤسسية المافوقية مِن عمله المبكر (لاسيما *A Theory of Justice*)، وكان من شأن هذه الخطوة أن تشدَني كثيراً.(*) لكني لا أستطيع الزعمَ للأسف أنَّ هذا كان الاتجاهَ الذي يسير إليه راولز نفسُه بلا ريب، وإنْ أثارت بعضُ أعماله المتأخرة هذه المسألةَ بقوة.

ثلاثة أطفال وفلوت: مثالٌ توضيحي

تقع في صلب المسألة الخاصة بالحل المحايد الفريد للمجتمع العادل تماماً إمكانيةُ قيام أسبابٍ متعددة ومتنافسة للعدالة، كلها تدعي الحياد ومع ذلك تختلف عن - وتتنافس مع - بعضها البعض. دعني أوضح هذه المسألة بمثال يتعين عليك فيه أن تقررَ مَن مِن الأطفال الثلاثة - آن وبوب وكارلا - أحقُّ بالحصول على فلوت يتنازع عليه الثلاثة. تطالب آن بالفلوت على أساس أنها الوحيدة بين الأطفال الثلاثة التي تعرف كيف تعزف عليه (ولا ينكر الطفلان الآخران ذلك)، وأنه سيكون من الإجحاف تماماً منعُ الفلوت من الشخص الوحيد الذي يستطيع العزف عليه في الواقع. إنْ كان هذا كلَ ما تعرفه، فسترى حجةَ إعطاء الفلوت لآن قوية.

(*) إنّ تشككَ جون غراي في نظرية راولز للعدالة أكثرُ راديكاليةً بكثير من تشككي فيها، لكنْ ثمة اتفاق فيما بيننا على رفض الاعتقاد بأن مسائلَ القيمة لا يمكن أن يكونَ لها إلا حلٌ واحدٌ صحيح. أوافق كذلك على أن 'تنوعَ طرق وأنظمة الحياة علامة على الحرية البشرية، لا على خطأ' (*Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 139). يدور بحثي حول الاتفاقات العقلانية التي يمكن مع ذلك التوصلُ إليها حول الكيفية التي تستطيع بها العدالة الحدّ من الظلم، بالرغم من اختلاف آرائنا في الأنظمة 'المثالية'.

وفي سيناريو مختلف، يكون بوب هو الذي يَجهَر بالمطالبة بحقه في الحصول على الفلوت لأنه الفقير الوحيد بين الأطفال الثلاثة الذي ليس لديه ألعابٌ تخصه. وسوف يمنحه الفلوت شيئاً يلهو به (ويُقر الطفلان الآخران بأنهما أغنى منه ولديهما كثير من أسباب الرفاهية الجذابة). فإنِ استمعتَ إلى بوب فحسب ولم تستمع إلى الطفلين الآخرين، رأيتَ حجةَ إعطائه الفلوت قوية.

وفي سيناريو آخرَ بديل، تجهر كارلا بالمطالبة بالفلوت مشيرةً إلى أنها صرفت شهوراً على صُنعه بكدها واجتهادها (ويؤكد الطفلان الآخران ذلك)، وتشتكي من أنها عندما انتهت من صنعه، 'عندها فقط'، 'أتى الطفلان الآخران ليحاولا مصادرةَ الفلوت منها وتخليصَها إياه'. فإنْ كنتَ لم تسمع إلا لكارلا، فلربما مِلتَ إلى إعطائها الفلوت اعترافاً بحقها المعقول في الحصول على نتاج عملها.

وإنْ أنت استمعتَ إلى الأطفال الثلاثة وعرفتَ اتجاهاتِ تفكيرهم المختلفة، حِرتَ في أمرك لمن تعطي الفلوت منهم. قد يأخذ المنظرون ذوو الآراء المختلفة، كالنفعيين utilitarians أو القائلين بالمساواة في الحقوق الاقتصادية economic egalitarians أو الأنصار الصرحاء للحرية الفردية no-nonsense libertarians، موقفاً يقول بوجود حلٍ عادلٍ مباشر ماثلٍ أمامنا هنا، وأنْ لا صعوبةَ في إيجاده. لكنْ مِن شبه المؤكد أنَّ كلاً منهم سيرى الحلولَ المختلفة كلَ الاختلاف صحيحةً كلَ الصحة.

الأرجح أنْ يحظى بوب الأفقر بدعمٍ مباشر نوعاً ما من القائل بالمساواة في الحقوق الاقتصادية إذا التزم هذا بتقليص الفجوات بين الناس فيما يملكون من وسائلَ اقتصادية. في المقابل، ستحظى كارلا، صانعةُ الفلوت، بتعاطفٍ مباشر من القائل بالحرية الفردية. أما النفعي الساعي للمتعة فقد يواجه أصعبَ تحدٍ، لكنه سيميل دون شك إلى إعطاء وزنٍ أكبر مما يعطيه الأوَّلان لحقيقة أنَّ متعةَ آن قد تكون أكبرَ لأنها

الوحيـدة التي تسـتطيع العـزفَ على الفلـوت (وهناك أيضاً المثل الشـائع 'waste not, want not': مَـن يحتفـظْ بالمثـل يرغبْ عـن مثيله). وبالرغم مـن ذلـك، سـيعترف النفعي أيضاً بـأن الحرمانَ النسـبي لبـوب يمكن أن يجعـلَ الزيـادةَ الطفيفةَ في سـعادته نتيجةَ حصوله على الفلـوت أكبرَ بهذا القـدر. وقـد لا يروق 'حق' كارلا في التمتع بثمرة عملها مباشـرةً للنفعي، لكنه إنْ فكر بعمق سيجعله ذلك يلحظ إلى حدٍ ما متطلباتِ حوافز العمل فـي خلـق مجتمعٍ يُسـتدام فيه توليدُ الفائدة ويُشـجَع عليه مـن خلال ترك النـاس تحتفـظ بنتاج عملهـا الخاص.(*) ولن يكـونَ دعمُ القائـل بالحرية الفرديـة إعطـاءَ الفلوت لكارلا مشـروطاً كما عند النفعـي بعامل الحوافز، لأن القائلَ بالحرية الفردية سيلحظ مباشرةً حقَ الفرد في الحصول على ما يُنتج بنفسه. ويمكن أن توحِّدَ فكرةُ حق المرء في الحصول على ثمار عمله القائلين بالحرية الفردية، اليمينيين واليسـاريين الماركسـيين معاً، (بصرف النظر عن مقدار نفور كلٍ منهما من الآخر).(**)

النقطـة العامـة هنـا هي أنـه ليس من السـهل اعتبار المزاعـم القائمة علـى السـعي لإشـباع رغبات البشـر، أو القضاءِ على الفقـر، أو حقِ المرء في التمتع بنتاج عمله هو بلا أساس. فلمختلف هذه الحلول حججٌ جدية

(*) نحـن نتنـاول هنـا، بالطبع، حالةً بسـيطة يمكن فيها معرفة مـا ينتجه الفرد. قد يكون هذا سهلاً في حالة صنع الفلوت بيد كارلا وحدها. لكنَّ هذا النوع من التشخيص يثير مشكلاتٍ عميقة، مع ذلك، عندما تدخل عواملُ متنوعة في الإنتاج، ومنها غير العمالة من موارد.

(**) حصل أنَّ كارل ماركس نفسَه أصبح أكثرَ تشككاً في 'حق المرء في عمله'، الذي بـات يَعتبـره 'حقـاً بورجوازيـاً'، يُرفَـض فـي نهاية المطاف لصالح 'التوزيع حسـب الحاجـة'، وهـو رأيٌ طـوَّره بقـوة نوعـاً مـا في عمله الأخيـر، *The Critique of the Gotha Program* (1875). ناقشـتُ هـذا الانفصـام فـي كتابـي، *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973). انظـر أيضـاً G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

تستند إليها، ولا يسعنا القول، دون شيءٍ من التعسف، أي هذه الحجج البديلة يجب أن تسودَ على الدوام.(*) أود كذلك أن ألفتَ الانتباه هنا إلى الحقيقة الواضحة تماماً أنَّ تباينَ ما بين حجج الأطفال التبريرية ليس تبايناً حول ماهية الفائدةِ الفردية (اعتَبر كلُ طفل الحصولَ على الفلوت شيئاً مفيداً وحَمَّلَ ذلك في الحُجة التي ساق للمطالبة به)، بل حول المبادئ التي يجب أن تحكمَ توزيعَ الموارد عموماً. وهي تدور حول كيفية عمل الترتيبات الاجتماعية وتحديد المؤسسات الاجتماعية التي يجب أن تُختار، وبأي سبيل، وما سينبثق من هذه المؤسسات في الواقع من تشكلاتٍ اجتماعية فعلية. ليست ببساطة مسألةَ اختلاف المصالح الخاصة للأطفال الثلاثة (وهي مختلفة بالطبع)، بل أن الحججَ الثلاثة كلٌ منها تشير إلى نوعٍ مختلف من التفكير المحايد غير الاعتباطي.

ينطبق هذا ليس فقط على نظام الإنصاف في الوضع الأصلي لراولز، بل على متطلبات الحياد الأخرى، كمطلب توماس سكانلون تلبية 'ما لا يسع الآخرين رفضُه عقلاً'.(**) وكما تقدم، لكل منظرٍ من المنظِّرين المختلفين في الرأي، كالنفعيين، أو القائلين بالمساواة في الحقوق الاقتصادية، أو منظري حق العمل، أو المحتجين بالحرية الفردية البسيطة، أن يُحاجَّ بوجود حلٍ عادلٍ مباشرٍ واحد يمكن بسهولة اكتشافُه، لكنَّ كلاً منهم سيرى أن الحلول المختلفة كل الاختلاف صحيحةٌ كل الصحة. بالفعل، قد لا يكون هناك أيُ ترتيبٍ اجتماعي عادل تماماً يمكن أن يُتَوَصَلَ إليه بحياد.

(*) كما يقول برنار ويليامز، 'لا يتعين بالضرورة إزالة الاختلاف'. بالفعل، 'يمكن أن يبقى سمةً مهمةً وتأسيسية لعلاقاتنا مع بعضنا البعض، وأن يُعتَبَرَ كذلك شيئاً متوقعاً في ضوء أفضل التفسيرات التي لدينا لكيفية نشوئه' (*Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985), p. 133).

(**) انظر Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

إطار عمل نسبي أم مافوقي؟

لا تنشأ المشكلة في المقاربة المافوقية فحسب من التعدد الممكن للمبادئ المتنافسة التي تزعم أنَّ لها صلةً بتقييم العدالة. فبالرغم من أهمية مسألة عدم وجود ترتيبٍ اجتماعيٍ واحدٍ عادلٍ كلَ العدل يمكن استنباطه، ثمة حجةٌ لصالح المقاربة النسبية حاسمةُ الأهمية للترتيب الاجتماعي العادل وهي سمةُ التكرار في النظرية المافوقية إلى جانب افتقارها إلى الإمكانية العملية. فإنْ كان لنظريةٍ ما في العدالة أنْ ترشدَ إلى اختيار السياسيات أو الاستراتيجيات أو المؤسسات العقلانية، عندئذٍ فإنَّ تعريفَ ترتيباتٍ اجتماعيةٍ عادلةٍ تماماً ليس بالشرط اللازم ولا الكافي لذلك.

لتوضيح هذا الأمر، إذا كنا نحاول أن نختارَ بين لوحةٍ لبيكاسو وأخرى لدالي، لا يعيننا على ذلك استدعاءُ تحليلٍ يقول إنَّ الموناليزا هي أكملُ لوحةٍ في العالم (حتى لو أمكن عملُ هكذا تحليل مافوقي). ربما يكون الاستماع إلى هذا التحليل مثيراً للاهتمام، أي نعم، لكنْ لا أهميةَ له في الاختيار بين لوحةٍ لبيكاسو ولوحةٍ لدالي.(*) بالفعل، ليس ضرورياً على الإطلاق التحدثُ عما يمكن أن يكونَ أعظمَ أو أكملَ لوحةٍ زيتية في العالم، للاختيار بين تينك اللوحتين البديلتين اللتين أمامنا. ولا هو كافٍ أو يساعدُ في شيء أن نعرفَ عند الاختيار بين لوحتيْ دالي وبيكاسو أن الموناليزا أكملُ لوحةٍ في العالم.

قد تبدو هذه النقطة بسيطةً بشكلٍ مخادع. أفلا يكون من شأن نظريةٍ تعرِّف بديلاً مافوقياً أيضاً، من خلال عمليةٍ مشابهة، أن تخبرَنا بما نريد

(*) تجد هذه المسائل مبينةً بتفصيلٍ أوفى في مقالتي، 'What Do We Want from a Theory of Justice?', *Journal of Philosophy*, 103 (May 2006). وحول مسائلَ مشابهة، انظر أيضاً Joshua Cohen and Charles Sabel, 'Extra Rempublicam Nulla Justitia?', and A. L. Julius, 'Nagel's Atlas', *Philosophy and Public Affairs*, 34 (Spring 2006).

أن نعرفَ عن العدالة النسـبية؟ الجواب لا – ليس من شـأنها أن تفعل. قد نميل، بالطبع، إلى فكرة أنَّ في إمكاننا ترتيب البدائل بدلالة قربها النسـبي مـن الخيـار الكامـل، بحيث يـؤدي التحديد المافوقي بشـكلٍ غير مباشـر كذلـك إلـى ترتيـب البدائل. لكـنَّ تلك المقارنـة قاصرة، مِن أسـباب هذا القصـور وجـودُ مقاييسَ مختلفة تتفاوت بها الأشـياء (بحيـث تظهر قضيةٌ أخرى هي تقييمُ الأهمية النسبية للتباعد بين هذه المقاييس)، وكذلك لأنَّ القربَ الوصفي ليس بالضرورة دليلاً على القرب القيمي (فشخصٌ يفضل مثلاً شـرابَ التوت على شـراب الأناناس قد يفضل أياً منهما لوحده على مزيـج الاثنين وإنْ كان هذا المزيج، بالمعنى الوصفي الواضح، أقربَ إلى شراب التوت الذي يفضل من شراب الأناناس الصرف).

يمكـن، بالطبع، أن تكونَ لدينا نظريةٌ تقـوم بالأمرين معاً: التقييمات النسـبية بيـن أزواج البدائـل، والتعريف المافوقي (ما لـم يجعل هذا الأمرَ محالاً ما يَرشَـح مِن تعددٍ في الأسـباب المحايدة التي تلح على أذهاننا). وسـتكون هكـذا نظرية نظريةً ʼجمعيـةʻ ʼconglomerate' theoryʻ، لكنْ ما ثَـم واحـدٌ من النوعين المختلفين للأحكام يَنتج من الآخر. بعبارةٍ أوضح، إنَّ نظرياتِ العدالة القياسية المرتبطة بمقاربة التعريف المافوقي (كنظريات هوبـس وروسـو وكانـط، مثـلاً، أو في زمننـا راولز ونوزيك) ليسـت، في الحقيقة، نظرياتٍ جمعية. لكنَّ بعضَ هؤلاء الكُتّاب قدَّم، في عملية تطويره نظرياتِه المافوقية، حججاً خاصة حصل أن انتقلت إلى الممارسـة النسبية. لكنَّ تعريفَ البديل المافوقي بشـكلٍ عام لا يقدم حلاً لمسـألة المقارنات بين أي بديلين ليسا مافوقييْن.

تتطرق النظرية المافوقية ببساطة إلى مسألةٍ مختلفة عن مسائل التقييم النسـبي – مسـألةٍ قد تكون ذاتَ أهمية فكريةٍ كبيرة، لكنْ لا ارتباطَ مباشراً لهـا بمسـألة الاختيار التي يتعين علينا مواجهتُهـا. المطلوب بدلاً من ذلك اتفـاق، يقوم على النقاش العـام، على ترتيب البدائل التي يمكن أن تتبلورَ

في الواقع. إنَّ ما يفصل بين المافوقي والنسبي واسعٌ جداً، كما سيتضح بتفصيلٍ أوفى في الفصل 4 ('الصوت والخيار الاجتماعي'). وكما تبين، فإنَّ المقاربةَ النسبية ذاتُ أهميةٍ مركزيةٍ للممارسة المعرفية التحليلية لـ'نظرية الخيار الاجتماعي'، التي طلع بها الماركيز دو كوندورسيه وعلماء رياضيات فرنسيون آخرون في القرن الثامن عشر، كانوا في الأساس يعملون بباريس.(*) لَم تُستخدَم الممارسة النظامية للخيار الاجتماعي كثيراً مدةً طويلة، وإنْ استمر العمل في المجال المتفرع عنها الذي هو نظرية التصويت. وقد أحيا هذه الممارسةَ وأعطاها شكلَها الحالي كينيث أرو في منتصف القرن العشرين.(**) وأصبحت هذه المقارنة، في العقود الأخيرة، حقلاً نشطاً جداً في البحث التحليلي، وطرقٍ ووسائلِ الاستكشاف لتأسيس تقييماتِ البدائل الاجتماعية على قيمٍ وأولوياتِ الناس المعنيين بها.(***) وبما أن أدبياتِ نظرية الخيار الاجتماعي تقنيةٌ جداً في العادة ورياضيةٌ إلى حدٍ بعيد، وبما أن كثيراً من النتائج في هذا الحقل لا يمكن إثباتُها إلا بتفكيرٍ رياضي مُغرِقٍ [في التجريد]،(****) لم تحظَ مقاربتُها الأساسية

(*) انظر على وجه الخصوص J.-C. de Borda, 'Mémoire sur les élections au scrutin' *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1781); Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1785).

(**) Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951; 2nd edn, 1963).

(***) حول الخصائص العامة لمقاربة الخيار الاجتماعي التي تدفع إلى النتائج التحليلية وتساندها، انظر محاضرة ألفريد نوبل التي ألقيتُ باستوكهلم في ديسمبر 1998، ونُشرت فيما بعد بعنوان 'The Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, vol. 89 (1999)، وفي *Les Prix Nobel 1998* (Stockholm: The Nobel Foundation, 1999).

(****) لكنَّ الصيغَ الرياضية مهمة بعضَ الشيء لمحتوى المناقشات، المطروحةِ من خلال مسلّمات وقضايا. للوقوف على بعض الصلات بين البراهين الرياضية وغير

نسبياً بكبير اهتمام، لاسيما من الفلاسفة. ومع ذلك، فإنَّ المقاربةَ ومنطقَها الـذي تقـوم عليـه قريبان جداً من الفهـم الفطري السـليم لطبيعة القرارات الاجتماعية المناسبة. في مقاربتي الاستدلالية التي أحاول أن أقدمَ في هذا الكتـاب، سـيكون لما أقتبـسُ من أفكار من نظرية الخيـار الاجتماعي دورٌ أساسي.(*)

التبلورات الفعلية والحيوات والقدرات

أتحول الآن إلى الجانب الثاني للبينونة، لإدراك الحاجة إلى نظريةٍ لا تُقتصر على اختيار المؤسسات، ولا على تعريف الترتيبات المثالية. ترتبط الحاجـة إلى فهمٍ للعدالـة قائمٍ على الإنجاز بفكرةٍ أنَّ العدالةَ لا يمكن إلا أن تهتـمَ للحيـوات التـي يمكـن أن يحياها النـاسُ بالفعـل. ولا يمكن أن تَحُـلَ المعلوماتُ عن المؤسسـات التي توجد والقواعـدِ التي تعمل محلَ أهميـة الحيـوات والتجارب والإنجازات البشـرية. المؤسسـاتُ والقواعدُ مهمةٌ جداً، أي نعم، في التأثير على مجريات الأمور، وهي كذلك جزءٌ لا يتجزأ من العالـم الفعلي، لكنَّ الحقيقةَ المتجسـدةَ في الواقع تتخطى كثيراً الصورةَ الهيكليةَ التنظيمية، وتشمل أنماطَ الحياة التي يستطيع الناس – أو لا يستطيعون – اتباعَها.

إنـه بأخـذ طبيعةِ الحيوات البشـرية فـي الاعتبار، يكـون من المنطق

الرياضية، انظر كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979)، وتـرى فيـه تتابعـاً مـن الفصـول الرياضية وغير الرياضية. انظر أيضاً مسـحيَ الهام لأدبيات الموضـوع فـي 'Social Choice Theory', in Kenneth Arrow and Michael Intriligator (eds) *Handbook of Mathematical Economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986).

(*) تجد في الفصل 4 'الصوت والخيار الاجتماعي' بحثاً مفصلاً للصلات التي تجمع بين نظرية الخيار الاجتماعي ونظرية العدالة.

الاهتمـام لا فـي ما يمكننا عملُه بنجاح من أمورٍ فحسـب، بل وفيما نملك حقيقـةً من حرية اختيار بيـن مختلف أنماط الحياة الممكنة. فحريةُ اختيار حياتنا يمكن أن تسهمَ إلى حدٍ كبير في صلاح حالنا، لكنْ إذا مضينا إلى ما هو أبعد من منظور صلاح الحال well-being، يمكن اعتبار الحرية ذاتِها مهمـة. فـأنْ يكونَ المرء قادراً على التفكير والاختيار هذا جانبٌ مهمٌ جداً من الحياة البشـرية. في الحقيقة، لا يتعين علينا السـعيُ لصلاح حالنا نحن فقط، ويعود إلينا نحن أن نقررَ ما يسـتحق في رأينا أن نسـعى له (سـتُبحث هذه المسألة بتفصيلٍ أوفى في الفصلين 8 و9). ليس علينا أن نكونَ كغاندي أو مارتن لوثر كينغ الأصغر أو نيلسون مانديلا أو ديزموند توتو، لندركَ أنه يمكن أن تكونَ لدينا أهدافٌ أو أولويات تختلف عن السعي لصلاح حالنا نحـن فقط.(*) كذلـك الحريات والقدرات التي نتمتع بهـا يمكن أن تكونَ أيضاً قيِّمةً لنا، ويعود إلينا في النهاية أن نقررَ كيف نستخدمها.

مـن المهم التشـديد، حتى في هذه السـرد الوجيز (ثمـة بحثٌ أوفى لذلـك فـي الكتـاب، لاسـيما فـي الفصـول 11-13)، علـى أنه لـو قُيِّمت الإنجـازات الاجتماعيـة بدلالة القدرات الفعلية للنـاس لا بدلالة منافعهم وسـعادتهم (كما يوصي جيريمي بنتام وغيرُه من النفعيين)، لاستبانت لك بينوناتٌ مهمةٌ جداً. أولاً، كان سـيُنظَر إلى حيوات الناس نظرةَ اسـتيعاب، مـع لحـظ الحريات الحقيقة التي يتمتعون بها، بدل تجاهل كلِ شـيءٍ آخر سـوى المتـع أو الفوائـد التي ينتهي الأمـر بحصولهم عليهـا. وثمة كذلك جانبٌ مهمٌ ثانٍ للحرية: أننا نصبحُ مسؤولين عما نفعل.

تمنحنا حريةُ الاختيار فرصةَ أن نقررَ ما الذي يتعين علينا فعلُه، لكنْ

(*) رأى آدم سـميث أنه حتى الشـخص الأناني، لديه 'في طبيعته، كما لا يخفى، بعض المبـادئ التـي تجعلـه يهتم لثروة الآخرين' وذهب حتى إلى أنَّ 'أشـدَ الناس خِسـةً، وأشـدَهم خرقاً لقوانين المجتمع، لا يخلو من ذلك الاهتمام تماماً' (*The Theory of Moral Sentiments*, I.i.1.1. in the 1976 edn, p. 9).

مع هذه الفرصة تأتي المسؤولية عما نفعل - بقدر ما يكون فِعلنا اختياراً لا اضطرارا. وبما أنَّ القدرةَcapability هي استطاعة القيام بشيء، فإنَّ المساءلةَ التي تنبثق من تلك الاستطاعة تكون جزءاً من منظور القدرة، ويمكن أن يفسحَ هذا في المجال لما يمكن تسميتُه عموماً متطلبات الواجب deontological demands. ثمة تطابقٌ جزئي هنا بين الاهتمامات المنصبَّة على المشيئة [البشرية] agency [بمعنى قدرة الإنسان \الفرد على اختيار أفعاله وإنفاذِها في العالم، وسيكون لهذه الكلمة هذا المعنى حيثما وردت في الكتاب] وبين مضامين المقاربة القائمة على القدرة على الفعل capability؛ لكنْ ما ثَم شيءٌ يمكن مقارنتُه مباشرةً في المنظور النفعي (الذي يربط مسؤوليةَ المرء بسعادته الخاصة).(*) يأخذنا منظورُ الإنجازات الاجتماعية، ويشمل هذا القدراتِ الفعلية التي يمكن أن يمتلكَها الناس، حتماً إلى قضايا أخرى شديدةِ التنوع قد يتضح أنها شديدةُ الأهمية لتحليل العدالة في العالم ولا مناصَ من معالجتها والتدقيق فيها.

فرقٌ كلاسيكي في الفقه الهندي

في فهمنا التباينَ القائمَ بين النظرة المنصبَّة على الترتيب [النظرة المافوقية] وبين النظرة المنصبَّة على الإنجاز الفعلي [النظرة الماتحتية]، من المفيد أن نستدعيَ من الأدبيات السنسكريتية فارقاً قديماً في الأخلاق والفقه. لنأخذِ الكلمتين المختلفتين - نيتي *niti* ونيايا\ *nyaya* - اللتين تعنيان كلتاهما \العدالة بالسنسكريتية الفصحى. مِن الاستخدامات الأساسية لكلمة نيتي معنى الملاءمة التنظيمية organizational propriety والصوابية السلوكية behavioural correctness. أما كلمة نيايا فتعني، بخلاف كلمة نيتي، مفهوماً شاملاً للعدالة الناجزة. وفق خط النظر ذاك، يتعين تقييمُ أدوار

(*) ستُدرس هذه القضية بتفصيل أوفى في الفصل 9، 'تعدد مسارات التفكير المحايد'، والفصل 13، 'السعادة والصلاح الاجتماعي والقدرات'.

المؤسسات والقواعد والتنظيم، على أهميتها، من منظور النيايا الأشمل والأكثر استيعاباً، المرتبط حتماً بالعالم التي يظهر في الواقع، وليس فقط بالمؤسسات أو القواعد الذي حدث أن صارت لدينا.(*)

لنأخذ تطبيقاً خاصاً، فقد تحدث منظرون قانونيون هنود قدماء باستخفاف عما سموه ماتسيانيايا/*matsyanyaya*، 'العدالة في عالم السمك'، حيث تلتهم السمكةُ الكبيرة متى شاءت السمكةَ الصغيرة. ونبهونا إلى أن تجنبَ 'عدالة السمك' يجب أن يكونَ جزءاً أساسياً من العدالة، وأنَّ مِن الأهمية بمكان الحرص على ألا تغزوَ 'عدالة السمك' عالَمَ البشر. المُدرَك المركزي هنا هو أن تحققَ العدالة بمعنى نيايا ليس فحسب مسألةَ الحكم على المؤسسات والقواعد بل الحكم على المجتمعات نفسِها. فلا أهميةَ لمدى ملاءمة التنظيمات والقواعد القائمة إذا كانت السمكة الكبيرة ما تزال تلتهم السمكةَ الصغيرةَ متى شاءت، عندئذٍ، لا بد أن يكونَ ذلك خرقاً واضحاً للعدالة البشرية متمثلةً بـ النيايا.

دعني أضرب لك مثلاً لتوضيح الفرق بين نيتي ونيايا. اشتُهر عن إمبراطور روما المقدسة فرديناند الأول أنه قال ذات مرة: 'Fiat justitia, et pereat mundus'، أي، 'فليَقُمِ العدل ولو فنيَ العالَم' 'Let justice'

(*) حدثَ أنْ كان أشهرُ المنظّرين القانونيين الهنود القدماء، أعني، مانو، مهتماً جداً لأشكال الملاءمة التنظيمية، نيتي، لاسيما وفي أغلب الأحيان بأشدها صرامة (سمعت مرةً في مناقشاتٍ هندية معاصرة وصفاً لمانو يفتقر إلى الدقة، قيل فيه عنه إنه 'مشرِّع فاشي'. لكنْ حتىَ مانو لم يستطع الإفلات من أسر التبلورات الواقعية والنيايا، في تبرير سَداد هذا النوع أو ذاك من الملاءمة التنظيمية والصوابية السلوكية؛ فمثلاً، كان يُقال لنا 'أن تكونَ مظلوماً خيرٌ لك من أن تكون ظالماً، لأن المظلوم ينام سعيداً، ويُفيق سعيداً، ويتحرك في العالم بسعادة؛ لكنَّ الظالمَ يَهلك.' (الباب 2، الوصية 163). كذلك قال، 'كلُ الديانات عقيمة ما لم تقدِّر النساء، لأنَّ 'نساء العائلة عندما يكنَّ شقيات، سرعان ما تتحطم العائلة، لكنها تزدهر دوما عندما لا يكنَّ كذلك'، (الباب 3، الوصيتان 56 و57). عن ترجمة وندي دونيجر الممتازة لـ *The Laws of Manu* (London: Penguin, 1991).

'be done, though the world perish'. يمكــن تصويـرُ هذا القول المأثور الحـدي كـ نيتي – صـارم جـداً – يؤيـده البعـض (كمـا كان تماماً شـأن الإمبراطـور فرديناند فـي الواقع)، لكنْ قد يكون مـن الصعب قبولُ كارثةٍ شاملة مثلاً لعالمٍ عادل، عندما نفهم العدالةَ بشكلها الأوسع نيايا. فإنْ فنيَ العالـم فعـلاً، لا يعـود لدينا شـيءٌ كثير للاحتفاء بذلك الإنجـاز، وإنْ كان يمكن تصوراً الدفاعُ عن الـ نيتي الشديدة الصارمة المؤدية إلى هذه النتيجة الحدية بحججٍ مختلفة شديدةِ التعقيد.

كذلـك المنظـور الماواقعـي realization-focused perspective يجعل من السـهل إدراكَ أهميةِ منع الظلم الواضح من العالم، بدل السـعي للعدالة الكاملة. وكما تبيَّن من مثال عدالة السـمك، ليس موضوعُ العدالة مجـردَ محاولـةِ تحقيق – أو الحلـمِ بتحقيق – نوعٍ من المجتمع العادل أو الترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً، بل منع الظلم الفادح السـافر (كتجنب دولة عدالة السمك الرهيبة). فمثلاً، عندما ثار الناس للقضاء على العبودية في القرنين الثامن عشـر والتاسـع عشـر، لم يفعلوا ذلك بشـرط أن يؤديَ القضـاءُ علـى العبوديـة إلى عالمِ عـادلٍ تماماً. بل كان يقولـون إن مجتمعَ العبودية كان جائراً جداً (من الكُتَّاب آنفي الذكر الذين كانوا منشغلين تماماً بتقديم هذا المنظور، آدم سـميث وكوندورسـيه وماري وولستونكرافت). كان تشـخيصُ ظلـم العبوديـة الذي لا يطاق هو الذي جعـل القضاءَ عليها أولويـةً مهيمنـة، ولـم يسـتوجب ذلك البحـثَ عن إجمـاعٍ على مـا يُعتبر مجتمعـاً عـادلاً تماماً. وأولئـك الذين ظنوا، من كل عقولهـم، أنَّ الحربَ الأهليةَ الأمريكية، التي أدت إلى القضاء على العبودية، كانت إنجازاً كبيراً للعدالـة بأمريـكا ربما يضطرون إلى ترويض أنفسـهم على تقبل حقيقةِ أنه لا يوجـد الكثيـر مما يقال في منظور المؤسسـية المافوقية (حيث لا تباينَ سوى بين ما هو عادلٌ تماماً وما سوى ذلك) حول تقدم العدالة من خلال

القضاء على العبودية.(*)

أهمية الصيرورات والمسؤوليات

ربما كان أولئك الذين يميلون إلى النظر إلى العدالة من خلال الـ نيتي بدل الـ نيايا، بصرف النظر عما يسمون هذا الانقسام الثنائي، متأثرين بخوفهم من أن يميلَ بهم التركيز على التبلورات الفعلية إلى تجاهل أهمية الصيرورات الاجتماعية، بما في ذلك ممارسة الواجبات والمسؤوليات الفردية. قد نكون نفعل الصواب ومع ذلك لا ننجح. أو، قد نحصل على نتيجةٍ طيبة ليس لأننا سعينا لها بل لسببٍ ما آخر، ربما كان حتى عارضاً، وقد نتوهم توهماً أن العدالة تحققت. ورُب قائل إن التركيزَ فحسب على ما يحدث في الواقع، وتجاهلَ الصيرورات والمساعي والسلوكيات جملةً واحدة، قد لا يكون كافياً. وقد يختلط الأمر على الفلاسفة الذين يشددون على دور الواجب والسمات الأخرى لما يسمونه مقاربة الواجب deontological approach فيظنون أن التمييزَ بين الترتيبات [النظرية] والتبلورات [الفعلية] يشبه ربما إلى حدٍ بعيد التباينَ القديمَ القائمَ بين المقاربة المنصبَّة على الواجب deontological approach والمقاربة المنصبَّة على العواقب consequential approach إلى العدالة.

مهمٌ أن نأخذَ هذا الشاغلَ في الاعتبار، لكني أراه في غير محله من

(*) من المثير للاهتمام أنَّ تشخيصَ كارل ماركس لـ'الحدث العظيم الأوحد في التاريخ المعاصر' جعله يعزو تلك العلامة الفارقة إلى الحرب الأهلية الأمريكية التي أدت إلى القضاء على العبودية (انظر كتاب *Capital*, vol. I (London: Sonnenschein, 1887), Chapter X, Section 3, p. 240). وبالرغم من أن كارل ماركس كان يعتبر ترتيباتِ العمالة الرأسمالية استغلالية، كان حريصاً على الإشارة إلى مقدار التحسن الهائلِ الذي شكّله نظام العمالة المأجورة بالمقارنة مع نظام العمالة المستعبَدة؛ حول هذا الموضوع، انظر أيضاً كتاب ماركس *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973). مضى تحليل ماركس للعدالة، بـ'المرحلة النهائية للشيوعية'، أبعد بكثير مما تصور، وقد تعرَّض لمناقشةٍ مسهبة من نقاده.

الناحية الجوهرية. فكي يكونَ توصيفُ التبلورات الفعلية كاملاً، يجب أن يتسعَ للصيرورات الدقيقة التي يمكن أن تنشأ منها الظروف المحتملة. سميتُ ذلك في مقالةٍ بمجلة *Econometrica* منذ نحو عقد 'المحصلة الشاملة' 'comprehensive outcome' التي تشمل الصيروراتِ المعنية، ويجب تمييزُها عن 'المحصلة النهائية' 'culmination outcome'،(*) فالتوقيفُ التعسفي لشخصٍ ما، مثلاً، هو أكثرُ من مجرد إلقاء القبض عليه واحتجازه – إنه كما يدل عليه اسمه، توقيفٌ تعسفي. كذلك، دورُ المشيئة البشرية human agency لا يمكن طمسُه بالتركيز حَصراً على ما يحدث وحسب؛ فمثلاً، ثمة فرقٌ حقيقي بين بعض الناس الذين يموتون جوعاً نتيجة ظروفٍ تخرج عن يد أي شخص وأولئك الذي يجوّعون حتى الموت باختيارٍ وتصميمٍ من أولئك الذين يريدون الوصول إلى هذه النتيجة (كلتا الحالتين، بالطبع، مأساويتان، لكنَّ صلتَهما بالعدالة لا يمكن أن تكونَ واحدة). أو، إذا أخذنا حالةً مختلفة، إذا كان لمرشحٍ رئاسي في انتخابات أن يقولَ إنَّ المهم حقاً عنده لا أن يربحَ الانتخاباتِ القادمةَ فحسب، بل 'أن يربحَها عن استحقاقٍ شرعي'، عندئذٍ تكون المحصلة المرجوة نوعاً من المحصلة الشاملة.

أو لنأخذ مثالاً آخرَ مختلفاً. في القصيدة الملحمية الهندية الماهابهاراتا، وفي الجزء منها المسمى بهاغافادجيتا (أو جيتا، اختصاراً) عشيةَ المعركة التي هي الحدث المركزي في الملحمة الشعرية، يُعبِّر البطل الذي لا يُهزَم، أرجونا، عن قلقه العميق مما ستؤدي إليه المعركة من ضحايا كثيرة تجعله يتردد في خوضها. أشار عليه مستشارُه، كريشنا، بأن يعطيَ الأولوية لواجبه، أي، أن يخوضَ المعركة، بصرف النظر عن العواقب. غالباً ما يفسَر ذلك الجدلُ الشهير على أنه صراعٌ بين أدب

(*) Amartya Sen, 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997).

الواجب deontology والنظرِ في العواقب consequentialism، يحث فيه كريشنا، عالِمُ الأخلاق، أرجونا على أداء واجبه، بينما ينتاب الأخيرَ، الناظرَ المزعوم في العواقب، القلقُ من العواقب الرهيبة للحرب.

أراد كريشنا من تلبية مطالب الواجب كسبَ النقاش، على الأقل كما يرى من المنظور الديني. بالفعل، أصبحت البهاغافادجيتا رسالةً بالغةَ الأهمية في الفلسفة الهندية، تركز خاصةً على 'نزع' الشكوك من فكر أرجونا. وقد أيد موقفَ كريشنا الأخلاقيَ كذلك بقوة كثيرٌ من شُرَّاح الفلسفة والأدب في العالم. ففي الرباعيات الأربع، يلخص تي.إس. إليوت رأيَ كريشنا بصيغةِ نصح: 'فامضِ، يا ركبُ، للأمام./ لا تَعبأ بمغبَّة الإقدام' ويشرح إليوت لنا النقطةَ حتى لا يفوتَنا المقصود: 'لا وداعاً أقولُ، أيها الرَكبُ، إنما للأمام'.(*) قلتُ في كتابٍ آخر (الهندي المجادل *The Argumentative Indian*) إننا إذا خرجنا من الحدود الضيقة لخاتمة الجدال في الجزء من الماهابهاراتا المسمى بهاغاڤادجيتا، ونظرنا إلى المقاطع الأولى لهذا الجزء التي يعرض فيها أرجونا رأيَه، أو نظرنا إلى الماهابهاراتا ككل، اتضحت لنا تماماً محدودياتُ رأي كريشنا أيضاً.(**) بالفعل، ففي أواخر الماهابهاراتا، بعد الخراب الكامل للأرض الذي أعقب النهاية المظفرة لـ'الحرب العادلة'، وفيما كانت محارق الجثث تتقد بانسجام والنساء يَنُحْن على مَن هلك مِن أحبائهن، يصعب الاقتناع بغلبة رأي كريشنا تماماً على رأي أرجونا الأشمل. وربما بقي مغزىً قوي في 'وداعاً' كذلك، لا في 'إلى الأمام' فحسب.

وبالرغم من أن هذا التعارض ربما ينطبق عليه عموماً معنى التمييز بين وجهة النظر في العواقب ووجهة النظر إلى الواجب، فمن المهم جداً

(*) T. S. Eliot, 'The Dry Salvages' in *Four Quartets* (London: Faber and Faber, 1944), pp. 29–31.

(**) Amartya Sen, *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, 2005).

هنا تجاوزُ ذلك التناقض البسيط إلى معاينة فحوى شواغل أرجونا ككل حول تردده في الإقدام. فلم يكن أرجونا قلقاً فحسب من حقيقة أنه، لو كان للحرب أن تقع، وكان هو قائدَ الحشود التي تقف إلى جانب العدالة والنزول عند مقتضيات الواجب، فإنَّ كثيراً من الناس سيُقتلون. بل كان أرجونا يعبر كذلك عن قلقه، في القسم الأول من \الجيتا\ ذاتها، من أنه هو نفسَه سيَقتل حتماً كثيراً من الناس الذين كان يُكِنّ لأكثرهم وداً وكانت تربطه بهم علاقاتٌ شخصية، في هذه المعركة بين جناحيْ العائلة نفسِها، التي انضم إليها آخرون، يعرفهم الطرفان. بالفعل، فالحدث الحقيقي الذي يُقلق أرجونا يتجاوز النظرةَ المنفصلةَ عن الصيرورة إلى العواقب. فالفهمُ الصحيح للإنجاز الاجتماعي - ذي الأهمية المركزية للعدالة بصفتها نيايا - يجب أن يأخذَ في الاعتبار الشكلَ الشاملَ للسرد المشتملَ على الصيرورة.(*) وسيكون من الصعب إسقاطُ منظور الإنجازات الاجتماعية بحجة أنه محصورٌ بالنظر في العواقب فحسب ويتجاهل الأساسَ الفكري لشواغل الواجب.

المؤسسية المافوقية واللامبالاة العالمية

أنهي هذه المناقشة التمهيدية بملاحظةٍ أخيرة حول جانبٍ مقيِّدٍ خاص للتركيزِ المهيمنِ في الفلسفة السياسية السائدة على المؤسسية المافوقية. لنأخذ أياً من التعديلات الكبيرة الكثيرة التي يمكن أن تُطرَحَ لإصلاح البنية المؤسسية لعالم اليوم لجعله أكثرَ عدلاً وأقل جوراً (بالمعايير المقبولة عموماً). خذ، مثلاً، إصلاحَ قوانين الاختراع التي تجعل الأدويةَ الثابتةَ رخيصةَ الإنتاج أيسرَ تناولاً على المرضى الفقراء (الذين يعانون من الإيدز، مثلاً) - وهذه قضيةٌ تتسم ببعض الأهمية للعدالة العالمية. السؤال المتوجِّبُ علينا طرحُه هنا هو: ما هي الإصلاحات الدولية التي نحتاج

(*) سأعود إلى هذه القضية في الفصل 10، 'التبلورات الفعلية والعواقب والمشيئة'.

لجعل العالم أقلَ جوراً بقليل مما هو عليه الآن؟

لكنَّ ذلك النوعَ من النقاش حول تعزيز العدالة عموماً، وتوسيعِ العدالة العالمية خصوصاً، سوف يبدو مجردَ 'حديثٍ فضفاض' لأولئك المقتنعين بدعوى هوبس - وراولز - أننا نحتاج إلى دولةٍ ذات سيادة لتطبيق مبادئ العدالة من خلال اختيار مجموعةٍ مثالية من المؤسسات: وهذا انعكاسٌ مباشر لأخذ مسائل العدالة في إطار المؤسسية المافوقية. وسوف تتطلب العدالةُ العالميةُ الكاملة، من خلال مجموعةٍ من المؤسسات العادلة تماماً، إنْ أمكنَ إيجادُ هكذا شيء، حتماً دولةً عالمية ذاتَ سيادة، وفي غياب مثل هذه الدولة، تبدو مسائلُ العدالة العالمية للمافوقيين غيرَ واردة.

لنأخذِ النبذَ القوي لـ'فكرة العدالة العالمية' من جانبٍ واحدٍ من أكثر الفلاسفة المعاصرين أصالةً وقوةً وإنسانية، صديقي توماس ناجل، الذي تعلمت منه الكثير. ففي مقالٍ له شديدِ الأسر في مجلة الفلسفة والشؤون العامة *Philosophy and Public Affairs* سنة 2005، يعتمد بالضبط على فهمه المافوقي للعدالة ليَخلصَ إلى أنَّ العدالةَ العالمية موضوعٌ لا يصلح للنقاش، لأنَّ المتطلباتِ المؤسسيةَ الدقيقةَ التي يتطلبها العالَم العادل لا يمكن تلبيتُها على المستوى العالمي في هذا الوقت. وكما يقول، فإنه 'يبدو لي صعباً جداً مقاومة دعوى هوبس حول العلاقة بين العدالة والسيادة' و'إذا كان هوبس على حق، فإنَّ فكرةَ العدالة العالمية بلا حكومةٍ عالمية وهم.'(*)

في السياق العالمي، يركز ناجل، بالتالي، على توضيح المتطلبات الأخرى، التي يمكن تمييزُها عن متطلبات العدالة، كالـ'الحد الأدنى من الفضيلة الإنسانية' (التي 'تَحكم علاقتَنا بكل الأشخاص الآخرين') وكذا الاستراتيجيات طويلة المدى للتغيير الجذري في الترتيبات المؤسسية

(*) انظر Thomas Nagel, 'The Problem of Global Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 33 (2005), p. 115.

('أعتقد أن المسارَ الأرجح إلى نوعٍ ما من العدالة العالمية سيكون من خلال خلقِ هياكلَ سلطويةٍ جائرة وغيرِ شرعية بشكلٍ سافر يمكن التغاضي عنها لمصلحة أكثر الدول-الأمم الحاليةِ قوة').(*) التناقض هنا هو بين النظر إلى الإصلاحات المؤسسية بدلالة دورها في أخذنا إلى العدالة المافوقية (كما يعرفها ناجل)، وبين تقييمها بدلالة التحسين الذي تأتي به هذه الإصلاحات بالفعل، لاسيما من خلال إلغاء ما يُعتبَر حالاتِ ظلمٍ سافر (وهذا جزء أساسي من المقاربة المطروحة في هذا الكتاب).

في مقاربة راولز أيضاً، يتطلب تطبيقُ نظريةٍ ما في العدالة مجموعةً كبيرة من المؤسسات تشكّل الهيكلَ الأساسيَ للمجتمع العادل تماماً. لا غرابة، فراولز يتخلى في الواقع عن مبدأَيْه للعدالة عندما يتعلق الأمر بتقييم كيفية التفكير في العدالة العالمية، ولا يمضي في الاتجاه الخيالي فيطالب بحكومةٍ عالمية. وفي كتابٍ صدر له لاحقاً بعنوان قانون الأمم *The Law of Peoples*، يستدعي راولز نوعاً من 'المتمم' لمسعاه الوطني (أو، داخل البلد الواحد) لتلبية متطلبات 'العدالة بصفتها إنصافاً'. لكنَّ هذا المتممَ يأتي في صورةٍ هزيلةٍ جداً، من خلال نوعٍ من التفاوض بين ممثلي مختلف البلدان حول بعض المسائل الأولية جداً للكياسة والإنسانية – ما يمكن اعتباره سماتٍ محدودةً جداً للعدالة. في الحقيقة، لا يحاول راولز استنباطَ 'مبادئَ عدلية' مما قد يتمخض عن تلك المفاوضات (بالفعل، لا يمكن أن يتمخضَ عن هذه المفاوضات شيء يمكن أن يسمَى بهذا الاسم)، ويركز بدلاً من ذلك على بعض المبادئ العامة للسلوك الإنساني.(**)

بالفعل، تُقلِص نظريةُ العدالة، على النحو الذي صيغت به في إطار

(*) Ibid., pp. 130–33, 146–7.

(**) انظر John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

المؤسسية المافوقية الحالية – وإنْ بحسن نية – كثيراً من أكثر القضايا صلةً بالعدالة إلى كلام فارغ. فعندما يتحرك الناس في العالم للحصول على قدرٍ أكبرَ من العدل – وأشدد هنا على الكلمة النسبية 'أكبر' – لا يطالبون بنوعٍ من 'الحد الأدنى من الإنسانية'. ولا هم يتحركون سعياً لمجتمعٍ عالمي 'عادلٍ تماماً'، بل لرفع بعض الترتيبات الجائرة بشكلٍ طاغ لتعزيز العدالة العالمية، كما فعل آدم سميث، أو كوندورسيه أو ماري وولستونكرافت في زمنهم، يمكن التوصل إلى الاتفاق عليها بالنقاش العام، بالرغم من استمرار تباعد الآراء في مسائلَ أخرى.

وإلا، فلا عزاءَ للمظلومين ربما إلا في قصيدة سيموس هيني المؤثرة التي يقول فيها:

لا أمَلَ، التاريخُ يقولْ	History says, Don't hope
في هذا الجَنْبِ من القبرْ،	On this side of the grave,
ولكنْ يعلو مدُّ العدلْ	But then, once in a lifetime
المأمولُ، يوماً في العمْرْ،	The longed-for tidal wave
وتسقطُ لا من لا أملْ(*)	Of justice can rise up,
	And hope and history rhyme.

بالرغم من شدة التوق إلى أن تسقطَ 'لا' من 'لا أمل'، ليس في المؤسسية المافوقية متسعٌ كبير لذاك الوعد. تقدم هذه المحدودية مثالاً للحاجة إلى بينونةٍ كبيرة عن نظريات العدالة السائدة. وذلك هو موضوعُ هذا الكتاب.

(*) Seamus Heaney, *The Cure at Troy: A Version of Sophocles' Philoctetes* (London: Faber and Faber, 1991).



الجزء الأول

متطلبات العدالة



1
العقل والموضوعية

كتب لودڤيغ ويتغنشتاين، أحدُ أعظم فلاسفة هذا العصر، في مقدمة كتابه المهم الأول في الفلسفة، طرق المعالجة المنطق-فلسفية *Tractatus Logico-Philosophicus*، المنشورِ سنة 1921: 'ما يمكن أن يقال على أي حال يمكن قولُه بوضوح؛ وما لا يستطيع المرءُ قولَه، عليه أن يَسكتَ عنه.'(*) وسوف يراجع ويتغنشتاين آراءه في الكلام والوضوح لاحقاً في عمله، لكنْ من المريح أن الفيلسوفَ الكبير، حتى عندما كان يكتب كتابَه ذاك، لم يكن دوماً يعمل بوصيته هذه تماماً. ففي رسالةٍ له إلى پول إنغلمان، كتبها سنة 1917، أدلى ويتغنشتاين بهذه الملاحظة الغامضة العجيبة: 'أعمل بدأبٍ شديد وأتمنى لو كنت أفضلَ وأذكى. وأنَّ هذا هو ذاك لا يختلف عنه.'(**) حقاً؟ أن يكونَ إنساناً أذكى وشخصاً أفضل بآنٍ معاً؟

أُدرك، بالطبع، أن الاستعمالَ المعاصر على جانبي الأطلسي طمس الفارقَ بين كون المرء 'جيداً' good كصفةٍ أخلاقية وبين كونه 'بخير' well من الناحية الصحية. (خالياً من الآلام والأسقام، وضغطُ دمه طبيعي، وما إلى ذلك)، ولم أعد أبالي منذ وقتٍ طويل بالوقاحة السافرة لبعض

(*) من المثير للاهتمام الإشارةُ إلى أن إدموند بورك تحدث كذلك عن صعوبة التحدث في بعض الظروف (انظر المقدمة، حيث استشهدت ببورك حول هذه المسألة)، لكنّ بورك واصل الحديث عن الشيء بالرغم من ذلك، لأنه 'يستحيل التزام الصمت'، في رأيه، حيالَ مسألةٍ خطيرة من النوع الذي يتعامل معه (حالة خلع وارن هاستينغز). وكانت ستبدو نصيحة ويتغنشتاين بالتزام الصمت عندما لا نستطيع التحدث، نقيضَ مقاربة بورك، من وجوهٍ عدة، كما لا يخفى.

(**) انظر Brian F. McGuinness (ed.), *Letters from Ludwig Wittgenstein, With a Memoir* (Oxford: Blackwell, 1967), pp. 4–5.

أصدقائي الذين، عندما يُسألون كيف الحال يردون بثناءٍ ظاهر على الذات 'عـال العال.' لكنَّ ويتغنشـتاين لـم يكن أمريكياً، وكانت سـنة 1917 أبعدَ بكثيـر عـن غزو الاسـتعمال الأمريكي العالمَ. وعندما قال ويتغنشـتاين إنه يتمنى 'لو' أن 'الأفضلَ' هو 'الأذكى' 'لا يختلف عنه'، لا بد أنه كان يقرر توكيداً جوهرياً.

ربمـا كان المقصودَ الإدراك، بشـكلٍ ما، أنَّ كثيـراً من الأفعال الرَدِيّة يرتكبها أناسٌ موهومون، بهذا الشـكل أو ذاك، حول الموضوع. فالافتقار إلى الذكاء يمكن أن يكونَ بالتأكيد أحدَ مصادر فشل المرء أخلاقياً في أن يسلك سلوكاً حسناً. يمكن أن يساعدَ التفكيرُ فيما قد يكون حقاً من الذكاء فعلُه المرءَ أحياناً على التصرف بشكلٍ أفضل نحو الآخرين. يمكن بسهولة أن تكونَ هذه هي الحال، هذا ما توضحه جداً نظرية اللعب المعاصرة.(*) قد يكون من الأسـباب الحصيفة للسـلوك الجيد ما يكسـبه المرء من هذا السـلوك. بالفعـل، قد يكون هناك مكسـبٌ كبيـر من اتباع قواعد السـلوك الجيـد لأفراد مجموعةٍ من الناس، ما يسـاعدهم جميعاً. وليس من الذكاء أن تتصرفَ مجموعةٌ من البشر بطريقةٍ تدمرهم جميعاً.(**)

لكـنْ ربمـا ليـس هذا ما قصـد ويتغنشـتاين. فأنْ نكـونَ أذكى يمكن

(*) انظـر، مثـلاً، Thomas Schelling, *Choice and Consequence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984); Matthew Rabin, 'A Perspective on Psychology and Economics,' *European Economic Review*, 46 (2002); Jean Tirole, 'Rational Irrationality: Some Economics of Self-Management', *European Economic Review*, 46 (2002); Roland Benabou and Jean Tirole, 'Intrinsic and Extrinsic Motivation', *Review of Economic Studies*, 70 (2003); E. Fehr and U. Fischbacher, 'The Nature of Human Altruism', *Nature*, 425 (2003).

(**) تجـد الطـرقَ المختلفـة للتفكير في السـلوك الذكـي متناوَلةً في المقالات 1-6 في كتابـي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

أن يعطيَنا كذلك القدرةَ على التفكير بوضوحٍ أكبرَ في أهدافنا وأغراضنا وقيمنا. فإنْ كانت المصلحة الشخصية، في النهاية، تفكيراً بدائياً (بالرغم من التعقيدات التي ذكرتُها للتو)، قد يميل الوضوحُ فيما نرعى من أولوياتٍ وواجباتٍ أعقدَ منها إلى الاعتماد على قوة تفكيرنا نحن. فربما كانت لدى الشخص أسبابٌ عميقة، غيرَ زيادة المكسب الشخصي، للتصرف بطريقةٍ محترمة اجتماعياً.

أنْ يكونَ المرء أذكى قد يساعده ذلك على فهم ليس فقط مصلحته الشخصية، بل كيف يمكن أن تتأثرَ حيواتُ الآخرين كذلك تأثراً شديداً بأفعاله. جَهِدَ أصحاب 'نظرية الخيار العقلاني' (التي طُرِحت أولَ ما طُرِحت في علم الاقتصاد ثم تبناها بحماسة عددٌ من المفكرين السياسيين والقانونيين) لجعلنا نقبل الفهمَ الخاص أن التفكيرَ العقلاني ينطوي على تعزيزٍ أذكى للمصلحة الشخصية وحسب (وهكذا، ويا للغرابة، يعرِّف أنصار 'الخيار العقلاني' ما درجوا على تسميته 'نظريةَ الخيار العقلاني'). وبالرغم من ذلك، لا يسيطر على رؤوسِنا جميعاً ذلك الاعتقادُ المنفرُ جداً. فثمة مقاومةٌ قوية لفكرة أنه سيكون من اللاعقلانية الواضحة - والغباء - محاولةُ القيام بأي خير للآخرين إلا بقدر ما يعزز ذلك [خيرَنا الخاصَ و] سعادتَنا الخاصةَ نحن.(*)

(*) حول هذه وما يتصل بها من مسائل، انظر Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970); Amartya Sen, 'Behaviour and the Concept of Preference', *Economica*, 40 (1973), and 'Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), both included in *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); George Akerlof, *An Economic Theorist's Book of Tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984); Jon Elster, *The Cement of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

'ما الذي ندين به لبعضنا البعض؟' هذا موضوعٌ مهم للتفكير الذكي.(*) يمكن أن يأخذَنا هذا التفكير إلى ما وراء النظرة الضيقة للمصلحة الشخصية، بل قد نجد أنَّ أهدافَنا الخاصةَ المدروسة تتطلب منا التخليَ جملةً واحدة عن الحدود الضيقة للبحث المقتصر على المصلحة الذاتية. وقد تكون هناك حالاتٌ يكون لدينا فيها سبب لكبح السعي الحصري لأهدافنا نحن وحسب وذلك اتباعاً لقواعد السلوك المحترم الذي يُفرِد متسعاً للسعي لأهداف الآخرين الذين يشاطروننا العالم (سواءٌ أكانت هذه الأهداف أو تلك الأهدافَ مصلحةٍ شخصيةً أم غير شخصية).(**)

ولمَّا كانت توجد سوابقُ لنموذج 'نظرية الخيار العقلاني' حتى في أيام ويتغنشتاين، ربما كان يرى أننا عندما نكون أذكى فإنَّ هذا يساعدنا على التفكير بصورةٍ أوضح في شؤوننا ومسؤولياتنا الاجتماعية الخاصة. وقد قيل إنَّ بعضَ الأطفال يقومون بأفعالٍ وحشية تجاه الأطفال الآخرين أو الحيوانات، لعدم قدرتهم على تقدير طبيعةِ وشدةِ آلام الآخرين بما فيه الكفاية، هكذا بالضبط، وأنَّ هذا التقديرَ يرافق عموماً التطورَ الفكري للنضوج.

لا يمكننا، بالطبع، التحققُ مما كان يعني ويتغنشتاين.(***) لكنْ

(*) Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

(**) قد لا يفهم بعض المعلقين أن في استطاعتنا السماح بالتسوية بين السعي المنفرد لمصالحنا الخاصة والإفساح في المجال للآخرين للسعي لمصالحهم هم (وقد يرى بعضُهم حتى في هذا نوعاً من 'الدليل' على أنّ ما نعتبر مصالحَ خاصة لنا ليست في حقيقة الأمر كذلك)، لكن ليس ثمة لغزٌ هاهنا في أن يتلمَس المرء بما فيه الكفاية حدودَ التفكير العملي. سأناقش هذه المسائل في الفصل 8 'العقلانية والآخرون' والفصل 9 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

(***) لاحق تيبور ماكان هذه المسألة التفسيرية مسلطاً عليها الضوء في 'A Better and Smarter Person: A Wittgensteinian Idea of Human Excellence', presented at the 5th International Wittgenstein Symposium, 1980.

يوجـد بالتأكيـد كثيرٌ مما يدل على أنه كرس قسـطاً كبيـراً من وقته وفكره للتفكيـر في مسـؤولياته والتزاماتـه هو. ولم تكن النتيجـة ذكيةً أو حكيمةً جـداً كمـا كانت دوماً. فقد كان ويتغنشـتاين، بالرغم مـن يهوديته وعجزه عـن السـكوت أو المجاملـة، مصممـاً تماماً علـى الذهاب إلى ڤيينا سـنة 1938 حينما كان هتلر يسـير بموكبه المظفر في شـوارع المدينة؛ وكان لا بـد لزملائـه بكامبريدج مـن منعه من الذهاب إلى هنـاك.(*) لكن ثمة، مع ذلـك، كثيـرٌ من الأدلة مما نعرف من محاورات ويتغنشـتاين على أنه فكر بالفعـل فـي أنه يتحتم عليه اسـتخدامُ قدرتـه الفكرية لجعـل العالم مكاناً أفضل.(**)

نقد تقليد التنوير

إذا كان هذا بالفعل ما عناه ويتغنشـتاين، فقد كان، [والغاً] جداً، في تقليـد التنويـر الأوروبي القـوي، الذي رأى التفكيرَ الواضحَ حليفاً رئيسـياً في الرغبة لجعل المجتمعات أفضل. كان التحسـين الاجتماعي من خلال التفكير المنهجي مكوناً بارزاً من مكونات المناقشـات التي كانت أساسـيةً

(*) المقصـود پييـرو سـرافا، الاقتصـادي، الـذي كان له تأثيرٌ قوي على ويتغنشـتاين في إعادة نظره في موقفه الفلسفي المبكر في طرق المعالجة المنطق-فلسفية (مساعداً بذلك على تمهيد السـبيل إلى أعمال ويتغنشـتاين الأخرى، ومنها *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953)، ولعـب دوراً أساسـياً فـي ثنـي ويتغنشـتاين عن الذهاب إلى ڤيينا وإلقاء محاضرةٍ قاسـية على هتلر المنتصر. وقد تناولـتُ علاقتَهمـا الفكريـة والشـخصية فـي مقالتـي، 'Sraffa, Wittgenstein and Gramsci', *Journal of Economic Literature*, 41 (December 2003). كان سـرافا وتغنشـتاين صديقين لصيقيْن وزميلين أيضاً، في كلية ترينيتي بكامبريدج. انظر الفصل 5، 'الحياد والموضوعية'، للوقوف على شرح لاشتباك سرافا الفكري أولاً مع أنطونيو غرامتشـي، ثم، ويتغنشـتاين، وعلى صلة هذه المناقشـات الثلاثية ببعض موضوعات هذا الكتاب.

(**) يتعلق هذا الالتزام بما يدعوه كاتبُ سيرته راي مونك 'واجب العبقري' (*Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Vintage, 1991).

للدافع الثقافي للتنوير الأوروبي، لاسيما في القرن الثامن عشر.

لكنْ يصعب، مع ذلك، التعميم حول أي هيمنةٍ طاغية للعقل في التفكير السائد فيما يُعتبَر فترة التنوير. وكما بيَّن إشعيا برلين، كانت هناك أيضاً أنواع مختلفة من المكونات المضادة للعقل في 'عصر التنوير'.(*) لكنْ لا شك أنَّ اعتماداً قوياً على العقل - خجولاً نوعاً ما - كان أحدَ البينونات الرئيسية لفكر التنوير عما كان سائداً قبله من تقاليد. وقد شاع كثيراً في المناقشات السياسية المعاصرة الرأيُ القائل بأن التنويرَ بالغ في تقدير وُسْع أو باع العقل. بالفعل، وقيل كذلك إنّ الاعتمادَ الزائدَ على العقل، الذي ساعد تقليدُ التنوير على غرزه في التفكير المعاصر، أسهم في الميل إلى ارتكاب الفظائع في عالم ما بعد التنوير. يضم جوناثان غلوفر، الفيلسوفُ البارز، صوتَه إلى خط اللوم هذا في مقالته التي دار حولها جدلٌ قوي، 'التاريخ الأخلاقي للقرن العشرين' 'Moral History of the Twentieth Century'، قائلاً إنَّ 'نظرة التنوير إلى سيكولوجيا الإنسان' بدت أكثر فأكثر 'هزالاً وميكانيكيةً'، وأنَّ 'آمالَ التنوير في التقدم الاجتماعي من خلال نشر النزعة الإنسانية والنظرة العلمية' تبدو الآن 'ساذجة' نوعاً ما.(**) ويمضي إلى ربط الطغيان المعاصر بذلك الرأي (كما فعل نقادٌ آخرون للتنوير)، قائلاً 'ستالين وورثته' كانوا جميعاً 'عبيداً للتنوير'، وكذلك بول بوت 'كان

(*) انظر Isaiah Berlin: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Henry Hardy (ed.) (London: Hogarth Press, 1979); Henry Hardy (ed.), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (London: John Murray, 1990); Henry Hardy (ed.), *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002); Henry Hardy (ed.), *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (London: Pimlico, 2000).

(**) انظر Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (London: Jonathan Cape, 1999), pp. 6–7.

متأثـراً به بشـكلٍ غيرِ مباشـر'.(*) لكنْ بما أن غلوڤـر لا يريد أن يبحث عن حلـه مـن خلال سـلطة الدين أو التقليـد (يقول في هذا الشـأن 'لا مفر لنا مـن التنويـر')، فإنه يصب هجومَه على المعتقدات المفروضة بالقوة، التي يسـهم فيها إلى حدٍ بعيد اسـتخدامُ التفكير بثقةٍ زائدة. ويقول 'يكمن أصلُ جلافة الستالينية في المعتقدات.'(**)

سيكون من الصعب مجادلة غلوڤر في إلماعه إلى سلطة المعتقدات القوية والقناعات الرهيبة أو بالفعل تحدي أطروحته في 'دور الإيديولوجيا فـي السـتالينية'. السـؤال الواجـبُ طرحُـه هنـا لا يتعلق بالسـلطة البغيضة للأفكار السـيئة، بل بتشـخيص أنَّ هذا بشـكلٍ ما نقدٌ لِوُسْـع العقل عموماً والمنظورِ التنويري على وجه الخصوص.(***) فهل من الصواب حقاً إلقاءُ اللـوم على تقليـد التنوير في الميل إلى اليقينيـات الفجة والاعتقادات غير المفندة للزعماء السياسيين المقيتين، بالنظر إلى الأهمية البارزة التي علَّقها كثيـرٌ جـداً من كتَّاب التنوير على دور التفكير في صنع الخيارات، لاسـيما في مقابل الاعتماد على الاعتقاد الأعمى؟ بالتأكيد، فـ'الجلافة السـتالينية' كان يمكـن أن تعـارَض، وقـد عورِضـت بالفعـل من طرف المنشـقين من خلال برهانٍ عقلاني على وجود فجوةٍ هائلة بين الوعد والتطبيق، وبإظهار وحشـيةِ النظـام بالرغـم من ادعاءاته - وحشـيةٍ كان يجب على السـلطات إخفاؤها عن الأعين بالرقابة والتصفية.

بالفعـل، مـن النقـاط الرئيسـية لصالح العقـل أنه يسـاعدنا على نقد

(*) Ibid., p. 310.

(**) Ibid., p. 313.

(***) تعتمـد المناقشـة التاليـة علـى مقالتـي في مراجعـة جوناثان كتـاب غلوڤر، 'The Reach of Reason: East and West', in the *New York Review of Books*, 47 (20 July 2000)؛ الذي أعيد نشرُه بتعديلٍ طفيف في *The Argumentative Indian* (London: Penguin, 2005), essay 13.

الإيديولوجيا والاعتقاد الأعمى.(*) فلم يكن العقل، في الحقيقة، حليفَ پول پوت الرئيس. فقد لعب المعتقَدُ المسعور واللاعقلاني ذلك الدور، دون فسحةٍ للتدقيق العقلي. من الأسئلة المثيرة والمهمة التي طر-حها نقدُ غلوڤر تقليدَ التنوير بقوة السؤالُ التالي: أين يوجَد علاج التفكير السيئ؟ وثمة سؤالٌ آخرُ ذو صلةٍ أيضاً هو: ما العلاقة بين الفكر والعاطفة بما فيها من شفقة ومشاركة وجدانية؟ ثم، على المرء أن يسألَ كذلك: ما المبرر الأساسي للاعتماد على العقل؟ هل يُقدَّر العقل كأداة، وإنْ كان كذلك، فأداةٌ للقيام بماذا؟ أم هل للعقل مبررُه الخاص، وإنْ كان له، كيف يختلف عن المعتقد الأعمى الساذج؟ وقد نوقشت هذه المسائل عبر العصور، لكن ثمة حاجةٌ خاصة إلى مواجهتها هنا، بالنظر إلى التركيز على التفكير في استكشاف فكرة العدالة في هذا العمل.

[الإمبراطور] أكبر وضرورة العقل

كتب دبليو. بي. ييتس على هامش نسخته من كتاب نيتشه أصل الأخلاق *The Genealogy of Morals*، 'لكنْ لِمَ يظن نيتشه أنْ ليس في الليل نجوم، وأنْ لا شيءَ سوى خفافيشَ وأبوامٍ والقمر المجنون؟'(**)

(*) صحيح، طبعاً، أنَّ كثيراً من المعتقدات الفجة تنشأ عن نوعٍ ما من الفكر – ربما نوع من الأنواع البدائية إلى حد ما منه (فكثيراً ما قامت التحاملات العنصرية والجنسية، مثلاً، على 'فكر' إدراكيٍ أنَّ غيرَ البيض من الناس والنساءَ أدنى مرتبةً بيولوجياً وفكرياً من البيض والرجال). لا ينطوي الرأيُ القائل بالاعتماد على العقل على أي إنكار لحقيقة أن الناسَ تعطي أسباباً من هذا النوع أو ذاك دفاعاً عن معتقداتها (مهما كانت فجة)، هذه حقيقةٌ واضحة. فمغزى التفكير كنظام معرفي إخضاعُ المعتقدات السائدة والأسباب المزعومة للمعاينة النقدية. ستناقَش هذه المسائل بتفصيل أوفى في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'، والفصل 9، 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

(**) انظر Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (1999), p. 40.

طرح نيتشه تشككه في البشرية ورؤيتَه المرعبة للمستقبل قبيل بداية القرن العشرين (وقد توفي سنة 1900). وتعطينا أحداثُ هذا القرن، ومنها الحربان العالميتان، والهولوكوست، والمذابح الجماعية سبباً كافياً للقلق من احتمال أن يكونَ تشككُ نيتشه في الجنس البشري صحيحاً.(*) بالفعل، ففي دراسته مخاوفَ نيتشه في نهاية القرن العشرين، يخلص جوناثان غلوفر إلى أننا 'نحتاج إلى أن ننظرَ بقوةٍ ووضوح إلى بعض الوحوش التي بداخلنا'، وننظرَ في طرق ووسائل 'حبسها وترويضها'.(**)

وقد بدت أحداثٌ كنهاية القرن لكثيرٍ من الناس أوقاتاً مناسبة للمشاركة في معايناتٍ نقدية لِما يحدث وما يلزم عمله. ولم يكن التفكرُ دوماً متشائماً ومتشككاً في الطبيعة البشرية وإمكانية التغيير العقلاني كحاله عند نيتشه (أو غلوفر). يمكن أن يُرى تباينٌ مهم في مداولات الإمبراطور المغولي، أكبر، بالهند، لا مع انتهاء قَرن من الزمان وابتداء قرن بل مع انتهاء 'ألفية' وابتداء أخرى. فمع انتهاء الألفية الأولى للتقويم الهجري سنة 1591-92 (بعد ألف سنةٍ قمرية من رحلة محمد [صلعم] الملحميةِ من مكةَ إلى المدينة سنة 622 م)،(***) انغمس أكبر في تدقيقٍ بعيدِ الأثر في القيم الاجتماعية والسياسية والممارسة القانونية والثقافية. وأَوْلى اهتماماً خاصاً لتحديات العلاقات بين الثقافات المختلفة والحاجة الدائمة إلى السلام الاجتماعي والتعاون المثمر في الهند متعددة الثقافات التي كانت في القرن السادس عشر. علينا أن ندرك كم كانت سياسات

(*) كما قال الشاعر الأردي جواد أختر، في إحدى غزلياته: 'الدين أو الحرب، الطائفة أو العرق، هذه الأشياء لا تعرف./ أمام همجيتنا كيف نحكم على الوحش' (Javad Akhtar, *Quiver: Poems and Ghazals*, translated by David Matthews (New (Delhi: HarperCollins, 2001), p. 47.

(**) المصدر السابق، ص 7.

(***) يبلغ طول السنة القمرية 354 يوماً، و8 ساعات، و48 دقيقة، وبالتالي فهي تتقدم بسرعةٍ أكبر بكثير من السنة الشمسية.

أكبر غيرَ اعتيادية في ذلك الوقت. كانت محاكمُ التفتيش قائمةً على قدمٍ وساق وأُحرق جوردانو برونو بتهمة الهرطقة بروما سنة 1600 حتى عندما كان أكبر يدلي بتصريحاته حول التسامح الديني بالهند. لم يصرَّ أكبر فحسب على أنَّ مِن واجب الدولة ضمان 'ألا يُحالَ بين المرء ودينه، وأن يُسمحَ لكل امرئٍ بالانتقال إلى الدين الذي يعجبه'،(*) بل رتب كذلك حواراتٍ منهجية في عاصمته أغرا بين الهندوس والمسلمين والمسيحيين والجاينستيين والفارسيين واليهود، وغيرهم، بل لقد شملت تلك الحوارات حتى اللاأدريين والملاحدة.

وقد أرسى أكبر، آخذا في الاعتبار التنوعَ الدينيَ لشعبه، أسسَ العلمانية والحياد الديني للدولة بمختلف الطرق؛ ويحمل الدستور العلماني الذي تبنته الهند سنة 1949، بعد الاستقلال عن الحكم البريطاني، كثيراً من السمات التي سبق إليها أكبر في تسعينات القرن السادس عشر. من العناصر المشتركة تفسيرُ العلمانية بأنها شرطٌ أن تكونَ الدولةُ على مسافةٍ متساوية من جميع الأديان وألا تحابيَ أيَ دين محاباةً خاصة.

كانت مقاربةُ أكبر العامةُ إلى تقييم العرف الاجتماعي والسياسة العامة هي أطروحتَه الشاملة التي تقول إنّ 'اتباع سبيل العقل' (بدل الخوض فيما أسماه 'مستنقع التقليد') هي السبيل إلى معالجة المشاكل الصعبة لحسن السلوك وتحديات بناء مجتمعٍ عادل.(**) وما مسألةُ العلمانية إلا واحدةٌ من الحالات الكثيرة جداً التي ألح فيها أكبر على حرية النظر في أي تقليدٍ قائم أو سياسةٍ جارية لمعرفة هل يؤيد ذلك العقلُ أم لا يؤيده،

(*) ترجمة من Vincent Smith, *Akbar: the Great Mogul* (Oxford: Clarendon Press, 1917), p. 257.

(**) انظر Irfan Habib (ed.), *Akbar and His India* (Delhi and New York: Oxford University Press, 1997) لتقفَ على مجموعةٍ من المقالات الرائعة التي تبحث في معتقدات وسياسات أكبر والمؤثرات التي قادته إلى موقفه الابتداعي، ومنها أولوية العقل على النقل.

فقد أسـقط، مثلاً، كلَ الضرائب الخاصة عن غير المسـلمين على أسـاس أنها تمييزية لأنها لم تكن تعتبر المواطنين متساوين. وفي العام 1582 قرر تحريـرَ رقبـة 'كل عبيـد الإمبراطوريـة'، لأنَّ 'الإفادةَ من 'القـوة' ليس مِن العدل والإحسان'.(*)

يَسـهل العثور كذلك علـى أمثلةٍ لانتقاداتِ أكبـر العرفَ الاجتماعي السائد فيما طرح من آراء, فقد كان، مثلاً، معارضاً زواجَ الأطفال، الذي كان آنذاك مألوفاً جداً (وللأسف، لم يُستأصل تماماً حتى الآن من شبه القارة)، لأن 'الأرَبَ'، في رأيه، 'ما يزال بعيدَ المنال، واحتمالَ الأذى قريبٌ جداً'. كما انتقد ممارسـةَ عضل الأرامل في الهندوسـية (وهي ممارسـةٌ لن تُقوَّم إلا بعـد قـرون) وأضـاف إنه 'في دينٍ يمنـع زواج الأرملة'، تكون المعاناة الناتجة عن السماح بزواج الأطفال 'أكبرَ بكثير'. وحول وراثة الممتلكات، أشـار أكبر إلى أن نصيبَ البنت من الميراث أصغرُ في الدين الإسـلامي، بالرغم من أنها لضعفها تسـتحق نصيباً أكبر' [قد لا يصح هذا الاسـتنتاج إذا نظرنـا إلـى الأمر من زاوية القِوامة في الإسـلام وأحـدُ ركنيْها الإنفاق. فلولا أن الرجلَ مكلفٌ في الإسـلام شـرعاً بالإنفاق على المرأة - وتلك رأفةٌ بها لأنها، بين أسبابٍ أخرى، الأضعف - لاختلفت الأمر ولَصَحَّ ربما اسـتنتاجُ أكبر]. ويمكن أن يُرى نوعٌ آخرُ مختلفٌ جداً من أمثلة الفكر في سـماحه بالشـعائر الدينية التي يشـكك فيه هو نفسُه كثيراً. فعندما سأله ابنُه الثانـي، مـراد، الـذي عَلِم أن أباه كان يعـارض كلَ الشـعائر الدينية، ما إذا كان يجـب حظـرُ هذه الشـعائر، رفـض أكبرُ ذلك على الفور على أسـاس أنَّ 'منعَ ذلك الجلفَ السـاذج، الذي يَعتبر أن تمرين الجسـد [لعله يقصد

(*) للوقوف على هذه وغيرها من الإشـارات إلى القرارات السياسـية القائمة على فكر أكبـر، انظـر المناقشـة الدقيقـة فـي Shireen Moosvi, *Episodes in the Life of Akbar: Contemporary Records and Reminiscences* (New Delhi: National Book Trust, 1994)، التي أُخِذت منها كذلك الترجماتُ الخاصة لتصريحات أكبر المقتبسةِ هنا.

تعذيبَ الجسد باتخاذ أوضاعٍ صعبة مدةً طويلة كما يفعل بعض الهنود] عبادةٌ ربانية، يعدِل منعَه من ذكر الله [على الإطلاق]'.

وفيما ظل أكبر نفسُه مسلماً ممارساً، فقد قال بوجوب أن يُخضعَ كلُّ امرئٍ معتقداتِه الموروثة إلى انتقادٍ نقدي. بالفعل، ربما كانت أهمَ نقطةٍ في دفاع أكبر عن مجتمعٍ متعدد الثقافات متسامحٍ وعلماني تتعلق بالدور الذي أعطاه للفكر في المشروع كله. فقد وضع أكبر العقلَ موضع الصدارة، لأنه حتى عند الشك في العقل يتعين علينا تقديمُ أسبابٍ عقلية لذلك. وقد هاجمه غلاةُ المحافظين في محيطه الديني هو نفسه، الذين كانوا من أنصار الإيمان التام والفطري بالتقليد الإسلامي، وقال لصديقه ونائبه المخلص أبي الفضل (وهو عالمٌ كبير في السنسكريتية والعربية والفارسية) قائلاً أنْ 'لا مِراءَ في وجوب اتباع العقل لا النقل، هذا واضحٌ وضوحَ الشمس في رابعةِ النهار.'(*) وخلص إلى أنَّ 'سبيلَ الرشاد' أو 'إعمال العقل' (*rahi aql*) يجب أن يكون هو المحدِدَ الأساسيَ للسلوك الجيد والصائب والإطارَ المتعارَف عليه للواجبات والحقوق القانونية.(**)

الموضوعية الأخلاقية والتدقيق العقلي

كان أكبر على حق في الإشارة إلى ضرورة العقل. وكما سنثبت الآن، حتى أهمية المشاعر يمكن تقديرُها بالعقل. بالفعل، يمكن التدليل على أهمية مكانة المشاعر في مداولاتنا بأسباب أخذِها على محمل الجد

(*) انظر M. Athar Ali, 'The Perception of India in Akbar and Abul Fazl', in Habib (ed.), *Akbar and His India* (1997), p. 220.

(**) كان أكبر سيُقر تحليلَ توماس سكانلون (في دراسته النيرة لدور العقل قي تحديد 'ما الذي ندين به لبعضنا البعض') أنَّ علينا ألا 'نعتبرَ فكرة العقل فكرةً غامضة، أو فكرةً تحتاج إلى تفسير فلسفي أو يمكن إعطاؤها هكذا تفسير، بدلالة مفهوم آخرَ ما أبسطَ منها' *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 3.

(وإنْ دون انتقـاد). فـإنْ حرَّكتْنـا بقوة عاطفةٌ ما، فثم سـببٌ وجيه للسـؤال عـن معنـى ذلـك. فالعقـل والعاطفـة يلعبـان دوريْـن متتامين فـي التفكير البشـري، وسـنتناول العلاقـةَ المعقدة فيما بينهما بتفصيـلٍ أوفى لاحقاً في هذا الفصل.

ليـس مـن الصعب رؤيةُ أنَّ الأحكامَ الأخلاقية تتطلب إعمالَ العقل. لكنْ يبقى، مع ذلك، السـؤالُ التالي: لِمَ يتعين علينا قبولُ أنَّ العقل يجب أن يكـونَ هـو الحكمَ الفصل في المعتقـدات الأخلاقية؟ هل هناك دورٌ ما خـاص للتفكيـر - تفكيرٍ من نوعٍ ما ربما - يجب اعتباره مهيمناً وحاسـماً للأحـكام الأخلاقيـة؟ بمـا أن الدعـمَ الفكـري قلما يكون بحـد ذاته صفةً مانحـةً للقيمـة، يجب علينا أن نسـأل: لِمَ، بالضبط، يكـون الدعمُ الفكري مهمـاً إلـى هـذا الحد إذن؟ هل يمكن الزعم أنَّ التدقيـقَ العقلي يوفر نوعاً ما مِن ضمانة التوصل إلى الحقيقة؟ يصعب الثبات على هذا الزعم، ليس لأن طبيعـةَ الحقيقـة فـي المعتقدات الأخلاقية والسياسـية موضوعٌ صعبٌ جداً فحسب، بل وفي المقام الأول لأن أغلبَ البحوث الصارمة، في علم الأخلاق أو أي موضوعٍ معرفيٍ آخر، ما تزال عرضةً للفشل.

بالفعل، يمكن أن ينتهيَ منهجٌ ملتبسٌ جداً، عَرَضاً، إلى تقديم جوابٍ أكثـرَ صحـةً من تفكيرٍ صارمٍ للغاية. يتضح ذلك في علم المعرفة: فبالرغم مـن أن المنهجَ العلمـيَ الصارمَ أوفرُ حظاً في النجاح من المناهج البديلة، فقـد يحـدث أن يـؤديَ حتى منهجٌ جنونـي إلى إعطاء جـوابٍ صحيح في مسـألةٍ مـا (أصـح، فـي هكذا حـال، من أكثـر المناهـج عقلانيـة). فمثلاً، يحصـل شـخص يعتمـد علـى سـاعةٍ واقفة علـى نتيجـةٍ صحيحـةٍ ودقيقة للوقـت مرتيـن في اليوم، وإنْ حدث وكان يبحـث عن الوقت بالضبط في إحدى تينك اللحظتين، فإنَّ ساعتَه الواقفة ستغلب كل الساعات المتحركة الأخرى التي كان في إمكانه الوصولُ إليها. لكنْ كمنهج، لا شيء يُرتجى من الاعتماد على سـاعةٍ واقفة بدل سـاعةٍ متحركة قريبةٍ من إعطاء الوقت

الفعلي، بالرغم من حقيقة أن الساعةَ الواقفة تغلب الساعة المتحركة دِقةً مرتين في اليوم.(*)

من الممكن التفكيرُ في وجود حجةٍ مماثلة في اختيار أفضل منهج عقلي، وإن لم تكُ هناك ضمانةٌ في أن يكونَ صواباً حتماً، ولا حتى ضمانةٌ أيُ ضمانة في أنه سيكون دوماً أكثر صوابيةً من منهجٍ ما آخرَ، أقلَ عقلانيةً منه (أياً كانت درجة الثقة التي نستطيع بها الحكم على صوابية الأحكام). لا يكمن المنطق في التدقيق العقلي في أي طريقةٍ واثقة للوصول إلى الصواب التام (ولا وجودَ لهكذا طريقة)، بل في أن نكونَ موضوعيين قدرَ الممكن عقلاً.(**) تقف خلف قضية الاعتماد على التفكير في الأحكام الأخلاقية كذلك، في رأيي، متطلباتُ الموضوعية، وهي تستدعي نظاماً معرفياً خاصاً في التفكير. أما الدور الهام المعطى للتفكير في هذا الكتاب فيتعلق بالحاجة إلى التفكير الموضوعي عند تقليب مسائل العدل والظلم.

وبما أن الموضوعيةَ نفسَها مسألةٌ صعبة جداً في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، يتطلب الموضوعُ هنا بعضَ النقاش. هل يأخذ اتباعُ سبيلِ الموضوعية الأخلاقية شكلَ البحث عن نوعٍ ما من \الأشياء الأخلاقية؟ وبالرغم من أنَّ قدراً كبيراً من النقاش المعقد حول موضوعية الأخلاق

(*) تتذكر ليلى ماجمدار، الكاتبة البنغالية (وعمة المخرج السينمائي الكبير ساتياجات راي) في قصة للأطفال أنها عندما كانت طالبةً عفريتة في الجامعة بكالكوتا، توقفت وسألت عابرَ سبيل غريباً – لا لشيء إلا إزعاجَه وإرباكَه – 'مرحبا، متى وصلت إلى شيتاغونغ؟» أجاب الرجل، بدهشة تامة، 'البارحة، كيف عرفت؟'

(**) انظر مناقشة برنار وليامز القوية حول اعتبار الاعتقاد العقلاني 'متجهاً إلى الحقيقة' 'Deciding to believe', in *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). انظر أيضاً: Peter Railton, *Facts, Values and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

مال إلى الدوران في فضاء علم الوجود (لاسيما، ميتافيزياء 'ما يوجد من أشياء أخلاقية')، يصعب فهمُ كيف يمكن هذه الأشياءَ الأخلاقيةَ أن تكون. بدلاً من ذلك، أوافق هيلاري بوتنام الرأي أنَّ خطَ البحث هذا غيرُ مفيد ومضلل إلى حدٍ بعيد.(*) فعندما نناقش متطلباتِ الموضوعية الأخلاقية، لا نختصم في طبيعة ومحتوى بعض 'الأشياء' الأخلاقية المزعومة.

توجد، بالطبع، مقولاتٌ أخلاقية تفترض وجودَ بعض الأشياء التي يمكن تمييزُها وملاحظتُها (سيكون هذا جزءاً، مثلاً، من البحث عن دليلٍ ملموس للحكم على شخصٍ ما بأنه جسور أو رقيق)، بينما قد لا يكون لموضوع مقولاتٍ أخلاقيةٍ أخرى هذا الارتباط (كالحكم على شخصٍ ما بأنه لا أخلاقي أو جائر). لكن بالرغم من وجود بعض التطابق بين الوصف والتقييم، لا يسع الأخلاقَ أن تكونَ ببساطة مسألةَ وصفٍ صادق لأشياءَ محددة. بل، كما يقول بوتنام، 'المسائل الأخلاقية الحقيقية هي نوعٌ من مسألةٍ عملية، والمسائل العملية لا تشتمل فقط على تقييمات، بل تشتمل على مزيجٍ معقد من المعتقدات الفلسفية، والدينية، والواقعية أيضاً.'(**) وقد لا تكون الإجراءاتُ الفعلية المتبعة للوصول إلى الموضوعية دوماً واضحة، ولا مفصلة، إلا، كما يقول بوتنام، بعد التدقيق الوافي في

(*) *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004). يُعنى بوتنام ليس بعقم مقاربة علم الوجود في موضوعية الأخلاق فحسب بل بخطئه في البحث عن شيءٍ ما بعيدٍ جداً عن طبيعة الموضوع. 'أرى أن محاولة تقديم تفسير علم وجودي لموضوعية الرياضيات، كمحاولة تقديم أسباب ليست، في الحقيقة، من الرياضيات لإثبات صحة مقولات رياضية، ومحاولة تقديم تفسير علم معرفي لموضوعية الأخلاق كمحاولة شبيهة لتقديم أسباب ليست من الأخلاق لإثبات صحة المقولات الأخلاقية، وأرى كلتي المحاولتين مضللتين إلى حد بعيد.' (ص 3).

(**) Hilary Putnam, *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press 2004), p. 75.

المسائل الأساسية التي تقوم عليها هذه الإجراءات.(*)

سيشمل التفكير المنشود في تحليل متطلبات العدالة بعضَ مطالب الحياد الأساسية، التي لا غنى عنها في فكرة العدل والظلم. ثمة في هذه المرحلة بعضُ الجدارة في استدعاء أفكار جون راولز وتحليلِه الموضوعيةَ الأخلاقيةَ والسياسية، في دفاعه عن موضوعية 'العدالة بصفتها إنصافاً' (وهو الموضوع الذي كرستُ له الفصلَ التالي).(**) يقول راولز: 'الشيءُ الأساسي الأول هو أن مفهوماً للموضوعية يجب أن يُقِيمَ إطارَ عملٍ عاماً للتفكير كافياً لسريان مفهوم الحكم [على الأشياء] والتوصلِ إلى نتائجَ استناداً إلى الأسباب والأدلة بعد الدرس والتروي اللازمين.' ويمضي إلى القول: 'أن نقولَ عن قناعةٍ سياسية ما إنها موضوعية يعني أن نقولَ إنَّ ثمة أسباباً، تتحدد بمفهومٍ سياسيٍ معقول يمكن تمييزُه بشكلٍ مشترك (يلبي

(*) في كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999)، عزفتُ عن أي مناقشة جدية للمنهجية الأخلاقية، وأقمتُ دعوى مقبولية بعض الأولويات التنموية العامة بدلاً من ذلك على أسس المنطق الفطري. وقد حلل هيلاري بوتنام، بوضوح وتحديد، المنهجية التي يقوم عليها ذلك العمل في اقتصاديات التنمية، وبيَّن كيفَ أن منهجية ذلك العمل تتفق، لحسن الحظ عندي، مع مقاربته العامة إلى الموضوعية؛ انظر كتابه *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002). انظر أيضاً Vivian Walsh, 'Sen after Putnam', *Review of Political Economy*, 15 (2003).

(**) يجدر بي هنا التشديدُ على أن ثمة فروقاتٍ جوهرية بين الطريقة التي يرى بها بوتنام مسألة الموضوعية، التي تفسح في المجالَ لتشككه في 'المبادئ الشاملة' (*Ethics without Ontology*، 'قليلةٌ هي المسائل الحقيقية التي يمكن حلها باعتبارها أمثلةً لتعميم شامل'، ص4)، وبين الطريقة التي يعالج بها راولز المسألة، باستخدامه المبادئَ الشاملة إلى جانب بحث خصوصيات مسائل أخلاقية معينة (*Political Liberalism*, pp. 110–18). لكنْ لا يميل راولز ولا بوتنام إلى دراسة موضوعية الأخلاق بدلالة علم الوجود، أو بدلالة بعض الأشياء الفعلية. وإني إذ أعتمد في هذا العمل على تحليليْ بوتنام وراولز كليهما، لا أفصّل في المسائلَ المحددة التي تقوم عليها اختلافاتُهما.

تلك الأساسيات)، كافية لإقناع كل العقلاء بمعقوليتها.'(*)

يمكـن أن يثـورَ هاهنا نقاشٌ مهم حـول ما إذا كان معيارُ الموضوعية هـذا، الـذي مـن الواضح أنه يشـمل بعـضَ العناصر الناظمة (لاسـيما في تحديد مَن هم 'العقلاء')، يميل إلى أن يكون هو الصمودَ في النقاش العام المفتوح الواعي. فبخلاف راولز، ركّز جورجن هابرماس على هذا المسار الأخير، الإجرائي جداً، بدل الاعتماد على تعريفٍ مستقل عن الإجراء لما يُقنـع 'العقـلاء' الذين يجدون قناعةً سياسـيةً ما 'معقولة' أيضاً.(**) ألاحظ هنـا قـوةَ رأي هابرمـاس وصوابيةَ التمييـز القاطع الذي يقيمـه، وإنْ لم أكُ مقتنعـاً كلَ الاقتنـاع بـأن مقاربتـيْ راولـز وهابرمـاس همـا، فـي الحقيقة، مقاربتان مختلفتان جذرياً من حيث استراتجيات التفكير.

وللحصـول علـى ذلك النوع من المجتمع السياسـي الذي يميل إلى التركيز عليه، يضع هابرماس أيضاً كثيراً من الشروط الدقيقة للنقاش العام. فـإنْ كان النـاس قادريـن علـى أن يكونـوا موضوعيين في النظـر إلى آراء الآخرين وتقبُل المعلومات، ولا بد أن يكونَ هذا أحدَ المتطلبات الأساسية للحوار العام منفتح الذهن، عندئذٍ لن تميلَ الفجوة بين المقاربتين إلى أن تكونَ بالضرورة كبيرة.(***)

(*) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 110, 119. انظـر أيضـاً كتابَـه *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

(**) Juörgcn Habermas, 'Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *Journal of Philosophy*, 92 (March 1995); see also John Rawls's response, 'Reply to Habermas', *Journal of Philosophy*, 92 (1995).

(***) يـرى هابرمـاس كذلـك أن نـوعَ الاتفـاق الـذي سـينبثق فـي النظـام الذي يصف سـيكون مختلفـاً اختلافـاً جوهريـاً عـن قواعـد وأولويـات راولـز الأكثـر 'ليبرالية' ('Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *The Journal of Philosophy* (1995)). الواجب

لن أفرِّقَ كثيراً بين أولئك الذين صنفهم راولز كـ 'عقلاء' وبين البشر الآخرين، بالرغم من إشارة راولز المتكررة إلى - والاستخدام الواضح لـ - صنف 'العقلاء' من الناس. وقد حاولتُ القول، في موضعٍ آخر، بشكلٍ عـام، أننـا جميعاً قادرون علـى أن نكونَ عقلاء بأن نكـونَ منفتحي الذهن فـي تقبُّـل المعلومـات والتفكير في الحجج الآتية من أوسـاطٍ أخرى، إلى جانـب قيامنا بمداولاتٍ ونقاشـاتٍ تفاعلية حول كيفيـة وجوب النظر إلى القضايا الأساسـية.(*) ولا أرى هذا الافتراضَ مختلفاً اختلافاً أساسـياً عن فكرة راولز حول 'الأشـخاص الأحرار والمتسـاوين' الذين لديهم جميعاً 'قـدرات أخلاقيـة'.(**) يبـدو أن تحليـل راولـز، فـي الحقيقـة، يركز على وصـف *characterization* البشـر المتداوِلين بدل التركيـز على تصنيفهم *categorization* إلـى 'عقـلاء' من نوعٍ ما وغيـر عقلاء.(***) فدور النقاش العام الحر مركزيٌ تماماً في السياسات الديمقراطية عموماً والسعي للعدالة

تحديدُه هو ما إذا كانت تلك الفروقات بين النتائج الهابرماسـية والنتائج الراولزية في المحصلات الحقيقية هي حقاً نتيجة اختلاف الطريقتين اللتين اتبعهما هابرماس وراولـز أكثـر ممـا هـي نتيجة ما يعتقدان من انفتاح وتفاعليـة المداولات العامة في التبادلات الديمقراطية الحرة. انظر أيضاً Juörgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).

(*) انظـر مقالتـي 'The Reach of Reason: East and West', *New York Review of Books*, 47 (20 July 2000)؛ ومقالتي 'Open and Closed Impartiality' *Journal of Philosophy*, 99 (2002)؛ وكتابـي *The Argumentative Indian* (London: Penguin, 2005); *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).

(**) يشـير راولز خاصةً إلى 'قدرتيْن أخلاقيتين'، هما 'قدرة الشـعور بالعدل'، و'قدرة تصـور الخيـر' (Justice as Fairness: A Restatement, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 18–19.

(***) بالفعـل، لا يقـول لنـا راولـز كيف لمن يمكن اعتبارُهـم 'غيرَ عقلاء' أن يتوصلوا إلى فهم العدالة [فهماً محايداً]، والاندماج في النظام الاجتماعي.

الاجتماعية خصوصاً.(*)

آدم سميث والمشاهد المحايد

من الواضح أن النقاش العام public reasoning سمةٌ أساسية للموضوعية في المعتقدات السياسية والأخلاقية. ولئن قدَّم راولز طريقةً للتفكير في الموضوعية في تقييم العدالة، فقد استدعى آدم سميث المشاهد المحايد لتقديم طريقةٍ أخرى. ولهذه المقاربة 'القديمة' باعٌ واسعٌ جداً (فقد مضى حتى تاريخ كتابة هذه السطور نحو 250 سنة كاملة على نشر كتاب آدم سميث نظرية المشاعر الأخلاقية *Theory of Moral Sentiments* لأول مرة سنة 1759). ولها كذلك مضامينُ إجرائيةٌ وجوهريةٌ معاً. وفي السعي للحل بالنقاش العام، ثمة كما لا يخفى مغزىً قوي في ألا نستبعدَ آراءَ وأفكارَ أي شخص لتقييماته صلةٌ بالموضوع، سواءٌ بسبب دخول مصالحه في الميزان أو لأن طريقتَه في التفكير في هذه المسائل تسلط الضوء على أحكامٍ معينة - لا سبيلَ إلى رؤيته إنْ لم تُعطَ هذه الآراء الفرصةَ لتُعرَض على الملأ.

وبالرغم من أنَّ تركيزَ راولز يبدو أنه على تفاوت المصالح والأولويات الشخصية، كان آدم سميث معنياً كذلك بالحاجة إلى توسيع النقاش لتجنب ضيق أفق التفكير المحلي في القيم، الذي قد يؤدي إلى تجاهل بعض الآراء ذات الصلة، غير المألوفة في ثقافةٍ معينة. وبما أن

(*) انظر Joshua Cohen, 'Deliberation and Democratic Legitimacy', in Alan Hamlin and Phillip Pettit (eds), *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Oxford: Blackwell, 1989), and *Politics, Power and Public Relations*, Tanner Lectures at the University of California, Berkeley, 2007. وانظر أيضاً Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

استدعاءَ النقاش العام يمكن أن يأخذَ شكلاً متخيَلاً ('ما الذي كان يمكن أن يقولَ مشاهدٌ محايد عن ذلك لو رآه من بعد؟')، فإنَّ مِن بين أهم شواغل سميث المنهجية الكبرى الحاجةُ إلى استدعاء عددٍ كبير من الآراء والرؤى المتنوعة استناداً إلى تجاربَ متنوعة من البعيد والقريب، بدل الاكتفاء بالمواجهات - الفعلية وغير الفعلية - مع الآخرين الذين يعيشون في الوسط الثقافي والاجتماعي نفسِه، ويحملون النوعَ نفسَه من التجارب والأحكام المسبقة والقناعات حول ما هو موضوعي وما هو غير موضوعي، بل ذات المعتقدات حول ما هو ممكن وما هو غير ممكن. الدافع إلى إصرار آدم سميث على وجوب أن ننظرَ بين ما ننظر إلى مشاعرنا من 'مسافةٍ معينة عن أنفسنا' هو التدقيق لا في أثر المصالح الشخصية فحسب، بل وفي أثر التقليد والعرف المتأصليْن أيضاً.(*)

وبالرغم مما بين الأفكار المختلفة التي طرحها آدم سميث وهابرماس وراولز من فروق، ثمة تشابهٌ أساسي فيما بين مقاربات هؤلاء إلى الموضوعية بقدر ما للموضوعية من صلة، مباشرةٍ أو غيرِ مباشرة، لدى كلٍ منهم بالقدرة على تخطي تحديات التدقيق المُلم بالموضوع الآتي من مختلف الأوساط. كذلك سأتناول في هذا العمل التدقيقَ الفكري من زوايا مختلفة لكونه جزءاً أساسياً من متطلبات الموضوعية في القناعات الأخلاقية والسياسية.

لكن، عليَّ أن أضيفَ هنا - بالفعل، بل أوكدَ - أنَّ المبادئ التي تتخطى هكذا تدقيق لا يتحتم أن تكونَ مجموعةً فريدة (للأسباب التي عرضنا لها في المقدمة). وهذه، في الواقع، بينونةٌ عن جون راولز أكثر

(*) انظر أيضاً مناقشة سايمون بلاكبورن دورَ 'وجهة النظر المشتركة'، وخاصةً إسهامات آدم سميث وديفيد هيوم في تطوير ذلك المنظور (*Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Clarendon Press, 1998)، لاسيما الفصل 7).

مما هي عن هيلاري بوتنام.(*) بالفعل، فأيُ مقاربةٍ للعدالة تَطرح، كمقاربة راولز، اختيارَ مبادئ العدالة ثم إتباعَ ذلك ببنيةٍ مؤسسيةٍ فريدةٍ صلبة (وذاك جانبٌ من المؤسسية المافوقية التي ناقشناها في المقدمة) ثم تمضي، خطوةً فخطوة، إلى سرد تاريخٍ افتراضي لتجلي العدالة، لا تستطيع بسهولة استيعابَ تعايش المبادئ المتنافسة التي لا تتحدث بصوتٍ واحد. وكما شرحتُ في المقدمة، فإني أحاجُّ باحتمال بقاء وتعايش مواقفَ متضادة لا يمكن إخضاعُها لنوعٍ من الجراحة العميقة التي تختصرها جميعاً إلى كتلةٍ واحدة مرتبة من المطالب التامة والمناسبة، التي تأخذنا، في نظرية راولز، إلى نوعٍ من المسار المؤسسي الفريد لتلبية هذه المطالب (على يد دولةٍ ذات سيادة).

وبالرغم من وجود فوارقَ بين المقاربات المختلفة إلى الموضوعية المدروسةِ هنا، فإنّ وجه الشبه الرئيسي فيما بينها يكمن في الاعتراف المشترك بالحاجة إلى التلاقي الفكري على أرضيةٍ محايدة (تختلف المقاربات كثيراً حول مجال الحياد الفكري، كما سيأتي بيانُه في الفصل 6). يمكن أن يأخذَ التفكير، طبعاً، أشكالاً متغايرة لها كثيرٌ من الاستخدامات المختلفة.(**) لكنْ بقدر بحثنا عن الموضوعية الأخلاقية، يجب أن يلبيَ التفكير اللازم ما يمكن اعتبارُه متطلباتِ الحياد. قد تختلف أسباب العدالة عن أسباب 'حب الذات'، على حد تعبير سميث، وكذا عن أسباب التعقل، لكنَّ أسبابَ العدالة تظل تشكل مدىً واسعاً. وسيُعنى كثيرٌ مما سيأتي في هذا الكتاب بسبر هذا المدى الواسع.

(*) ليست بينونةً على الإطلاق عن برنار ويليامز، انظر *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985) Chapter 8. وانظر كذلك John Gray, *Two Faces of Liberalism* (London: Polity Press, 2000).

(**) سأتناول بعضاً من هذه الفوارق في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'، والفصل 9 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

باع العقل

التفكيـر مصـدرٌ قـوي للأمل والثقـة في عالـمٍ ملأتْه أفاعيـلُ الظَلَمَة بالظُلْمَة – في الماضي والحاضر. ليس من الصعب فهمُ سببِ ذلك. وحتى عندما نجد شـيئاً ما مزعجاً بشـكلٍ مباشر، نستطيع وضعَ استجابتِنا هذه له موضعَ اسـتفهام ونسـأل هل هي استجابةٌ مناسبة وهل من المحتم أن نسيرَ بمقتضاهـا؟ يمكـن أن [يسـعفَنا] التفكيرُ في البحث عن السـبيل الصحيح للنظر إلى والتعامل مع الآخرين، والثقافات الأخرى، والدعاوى الأخرى، ومعاينـة الأسـباب المختلفـة للاحتـرام والتسـامح. ويمكن أن [يسـعفَنا] كذلك في النظر في أخطائنا نحن ومعرفةِ كيف نتحاشـاها مسـتقبلاً، مثلما أمِل الكاتبُ الياباني الكبير كنزابورو أوي أن تظلَ الأمةُ اليابانية مستمسكةً بـ'فكرة الديمقراطية والعزم على ألا تشنَّ حرباً مرةً أخرى'، وتستعينَ على ذلك بفهم 'تاريخ غزواتِها هي'.(*)

لا تَقِـلُّ عـن ذلك أهميةً الحاجةُ إلى السـبر الفكـري للتعرف على الأفعـال التـي تـؤدي إلـى تلـف الأنفس وإنْ لـم تك تهـدف إلى ذلك؛ فقـد تظـل المجاعـات المخيفة، مثلاً، تضرب لا يوقفهـا أحد إنْ هي لم تُـدرَس بحجـة أنْ لا سـبيلَ إلى وقفها دون زيادة مجمـوع ما هو متوافر من غذاء وهو أمرٌ يصعب ترتيبُه بالسـرعة الكافية، هذا افتراضٌ مغلوط. فقـد يهلـك مئـاتُ ألافٍ، بل ملايينُ، البشـر من التراخـي الفاجع الناتجِ عن تخفِّي الاتزان القائم على الواقعية والمنطق الفطري [الفج] في رداء

(*) Kenzaburo Oe, *Japan, the Ambiguous, and Myself* (Tokyo and New York: Kodansha International, 1995), pp. 118–19. انظـر أيضـاً Onuma Yasuaki, 'Japanese War Guilt and Postwar Responsibilities of Japan', *Berkeley Journal of International Law*, 20 (2002). بالمثل، في ألمانيا ما بعد الحرب، كان التعلـم مـن أخطـاء الماضي، لاسـيما مـن الفترة النازية، قضيـةً في الأولويات الألمانية المعاصرة.

القضـاء والقـدر.(*) وكما تَبيَّن، يسـهل تجنب المجاعـات، لأنها لا تؤثر إلا علـى نسـبةٍ ضئيلة من السـكان (قليـلاً ما تتعدى 5 فـي المائة ونادراً جـداً مـا تتعـدى 10 فـي المائة منهـم)، هذا جانـب، ولأن إعـادةَ توزيع الغذاء الموجود يمكن ترتيبُها بوسـائلَ فورية كاسـتحداث وظائفَ تمنح المحتاجيـن دخلاً فورياً لشـراء الغذاء. من الواضـح أن كمياتٍ أكبرَ من الغـذاء ستسـهل الأمور (تسـاعد علـى توزيعه على الجمهـور وتزيد من كمياتِه المتوافرة في الأسواق ما يبقي الأسعارَ أدنى مما لو كانت كمياتُ الغـذاء أقل)، لكنَّ زيادة كمية الغذاء ليسـت شـرطاً أساسـياً للنجاح في التخفيـف مـن المجاعة (وغالباً ما تؤخذ كشـيءٍ مسـلَّم بـه وتُعتبر مبرراً للتراخـي فـي ترتيب الإغاثة الفوريـة). إنَّ ما يلزم لتجنـب المجاعة مِن إعـادة توزيـعٍ محدودة نسـبياً لإمدادات الغـذاء يمكن تأمينُـه بخلق قوةٍ شرائية لدى الذين حرمتهم الكوارث من كل دخل، وهذا[، أي الحرمانُ من الدخل،] هو السببُ الرئيس للمجاعة عادةً.(**)

(*) ناقشتُ أسبابَ المجاعات والمطلبَ السياسي لتجنب المجاعة في كتابي *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981)، وبالاشتراك مع Jean Drèze في *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989). هـذا مثـالٌ للمشـكلة العامـة المتمثلة في أنَّ نظريةً مخطئة يمكن أن تكونَ لها عواقبُ كارثية. حول هذا الموضوع، انظر كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf and Oxford: Clarendon Press, 1999) ومقالة Sabina Alkire, 'Development: A Misconceived Theory Can Kill', in Christopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming, 2009). وانظـر أيضـاً Cormac O' Gráda, *Famine: A Short History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

(**) كذلك، بما أن معظمَ ضحايا المجاعة يعانون ويموتون غالباً من أمراض نموذجية (يساعد عليها الضعفُ وانتشارُ العدوى نتيجة انتشار المجاعة)، يمكن عَملُ الكثير من خلال تسهيلات الرعاية الصحية والتسهيلات الطبية. ولقد هلك أكثر من أربعة أخماس الذين هلكوا في مجاعة البنغال الكبرى سنة 1943 كنتيجةٍ مباشرة لأمراضٍ

لنأخذ موضوعاً آخر، بدأ، بعد لأي، يحظى بالاهتمام الذي يستحق، ألا وهو الإهمال وتدهور البيئة الطبيعية. وهما مشكلةٌ خطيرةٌ وبيلة مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بالتأثيرات السلبية للسلوك البشري، كما بدأ يتضح أكثر فأكثر، لكنَّ المشكلة لا تنشأ من أي رغبةٍ لدى الناس اليوم في مضارَّة أولئك الذين لم يولدوا بعد، أو حتى مِن قسوةِ قلبٍ متعمدة على الأجيال القادمة. ومع ذلك، نتيجة غياب المشاركة والفعل الواعيين، ما نزال عاجزين عن تقديم الرعاية الكافية للبيئة من حولنا واستدامةِ شروط الحياة الطيبة. فلتجنب الكوارث الناتجة عن الإهمال البشري أو غلظة القلب، نحتاج إلى تدقيقٍ نقدي، لا مجرد حسن نية تجاه الآخرين.(*)

التفكير حليفٌ لنا في هذا الأمر، لا عدو. فلِمَ يبدو غيرَ ذلك لأولئك الذين يرون الاعتمادَ عليه أمراً معضلاً؟ من المسائل التي تثار هنا تأثُّرُ منتقدي الاعتماد على التفكير بحقيقة أن بعضَ الناس يَنجرّون بسهولة إلى الإفراط في الثقة في تفكيرهم هم، ويتجاهلون الآراءَ المضادة والمبرراتِ

شائعة في المنطقة، بينما لم يزد عددُ الذي هلكوا من الجوع فحسب عن الخمس (انظر Appendix D in my *Poverty and Famines* (Oxford: Clarendon Press, 1981)). ولا تختلف صورة الأمر في هذه المجاعة عنها في كثير من المجاعات الأخرى. انظر على وجه الخصوص Alex de Waal, *Famine that Kills: Darfur, Sudan, 1984–1985* (Oxford: Clarendon Press, 1989)؛ وكذلك كتابَه *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa* (London: African Rights and the International African Institute, 1997). كما تجد تقييماً لهذه المسألة لي تحت عنوان 'Human Disasters' in *The Oxford Textbook of Medicine* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

(*) انظر على وجه الخصوص: Nicholas Stern, *The Economics of Climate Change: The Stern Review* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). وتوجد أدبياتٌ كثيرة – وبعضُ النقاش – حول هذا الموضوع الآن. يعود تحري ملومية البشر في التردي البيئي إلى زمنٍ بعيد. تجد تقييماً فطناً للأدبيات الأولى لهذا الموضوع في Mark Sagoff, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

الأخرى التي يمكن أن تؤديَ إلى استنتاج العكس. لعل هذا هو سبب قلق غلوڤر، وقد يكون بالفعل قلقاً مشروعاً. لكنَّ الصعوبةَ هنا تأتي ولا شك من اليقين المتسرع الناتج عن اعتلال التفكير لا عن التفكير نفسِه. يكمن علاجُ اعتلال التفكير بصحة التفكير، هذا هو بالفعل عملُ التدقيقِ الفكري لمغادرة الاعتلال إلى الصحة. ولعل بعضَ أعمال 'كتَّاب التنوير' لم تركز بما فيه الكفاية على الحاجة إلى إعادة التقييم واتخاذ جانب الحيطة، لكن يصعب على المرء أن يستنبطَ من ذلك أيَ إدانةٍ عامة للنظرة التنويرية وأن يطعنَ، زيادةً على ذلك، في الدور العام للعقل في تحديد السلوك الصائب أو السياسة الاجتماعية الجيدة.

العقل والوجدان والتنوير

ثمة، مع ذلك، مسألةٌ إضافية هي الأهمية النسبية للمشاعر الفطرية والحساب البارد، وقد تحدث عنهما كثيراً كثيرٌ من كتَّاب التنوير أنفسِهم. تعتمد آراء جوناثان غلوڤر في الحاجة إلى 'علم نفسٍ إنسانيٍ جديد' على إدراكه أنَّ علمَ السياسة وعلمَ النفس متشابكان. ويصعب الاعتقاد بأن التفكير، القائم على الدليل الجاهز على السلوك البشري، لن يؤديَ إلى قبول هذا التشابك. وفي تجنب الأعمال الوحشية، ثمة ولا شك دورٌ وقائيٌ كبير يمكن أن يلعبَه النفورُ الفطري من الوحشية والسلوك الذي ينم عن تبلد الإحساس، وغلوڤر محق في تركيزه، بين ما يركز عليه، على أهمية 'الميل إلى الرد على الناس بنوعٍ ما من الاحترام' و'التعاطف: والاهتمام لشقاء وسعادة الآخرين'.

لكن، لا يلزم من ذلك هنا مجافاةُ العقل، الذي يمكن أن يقرَ تلك الأولوياتِ بالضبط. وقد لعب التفكير الجيد كما لا يخفى ذلك الدور في تحري غلوڤر نفسِه مخاطرَ الاعتقاد أحادي الجانب والمفرط في الثقة في النفس (لا شك في أنَّ لرأي [الإمبراطور] أكبر أنَّ على المرء أن يقدمَ سبباً

[معقـولاً] حتـى لمخالفة العقـل صلةً بالموضوع هنـا). وينبغي كذلك ألا يكبحَ التفكيرُ إدراكَ أنَّ الاعتمادَ الكليَ على الحساب البارد فحسب قد لا يكون سبيلاً جيدا - أو معقولاً - لضمان الأمن الإنساني.

بالفعل، ففي الاحتفاء بالعقل، ليس هناك سببٌ خاص لإنكار الدور المؤثـر بعيـدِ الأثر للفطرة والاسـتجابات اللحظية.(*) يمكن أن تكملَ هذه تلك، ويمكن أن يكونَ فهمُ الدور الموسِع والمحرِر لمشاعرنا في كثيرٍ من الأحوال هو نفسُـه موضوعاً مناسـباً للتفكير. وقد ناقش آدم سـميث، وهو شخصيةٌ مركزية في التنوير الاسكتلندي (ومؤثرةٌ جداً في التنوير الفرنسي أيضاً)، بإسـهاب الدورَ المركزي للمشـاعر والاسـتجابة النفسـية في كتابه نظرية المشاعر الأخلاقية *The Theory of Moral Sentiments*.(**) ربما لم يَمضِ سـميث إلى حيث مضى ديفيد هيوم في التوكيد على أن 'العقل والوجدان يتنافسان في كل الأحكام والاستنتاجات الأخلاقية تقريباً»،(***) لكنهمـا كليهمـا اعتبرا التفكيرَ والشـعور نشـاطين مرتبطيـن ارتباطاً عميقا الواحدُ بالآخر. كان هيوم وسـميث كلاهما، بالطبع، 'كاتبيْن تنويريين' في الجوهر، لا يقلان تنويريةً عن ديدرو أو كانط.

لكـنَّ حاجـةَ المواقف النفسـية إلـى التدقيق العقلانـي لا تزول حتى بعـد الاعتـراف بقـوة العواطف وامتـداح الدور الإيجابي لكثيـرٍ من ردات الفعـل الفطريـة (كالإحسـاس بالنفور من الوحشـية). يعطي سـميث على وجـه الخصـوص - ربما أكثر مـن هيوم - العقلَ دوراً كبيراً جداً في تقييم مشـاعرنا وهمومنـا النفسـية. فـي الحقيقة، يَعتبـر هيوم العاطفـةَ أقوى من

(*) انظر كذلك Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

(**) Ibid.

(***) David Hume, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L. E. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 172.

العقـل، هكـذا يبدو في الغالب. وكما يقول توماس ناجل في دفاعه القوي عـن العقـل في كتابه الكلمـة الأخيـرة *The Last Word*، 'عُرف عن هيوم اعتقادُه أن "العاطفة" المعفاة من التقييم العقلاني هي أساسُ كلِ دافع، لا يمكن أن يكونَ هناك شـيء يمكن تسـميتُه تحديداً عقلٌ عملي، ولا حتى عقـلٌ أخلاقي هكذا بالتحديد.'(*) لم يقل سـميث بـذاك الرأي، وإنْ اعتبر العواطف، كما فعل هيوم، هامةً ومؤثرة، وقال إنَّ 'انطباعاتِنا الأولى' للخير والشـر 'لا يمكن أن تكونَ موضوعَ عقل، بل إحساسـاً وشـعوراً مباشـراً'. لكـنَّ سـميث قال أيضـاً حتى ردات الفعـل الغريزية على سـلوكٍ معين لا يسـعها إلا الاعتماد - وإنْ بشـكلٍ ضمني - على الفهم العقلاني للروابط السـببية بين السـلوك والعواقب في 'طائفةٍ كبيرة مـن الحالات المختلفة'. كذلـك، قد تتغيـر الانطباعات الأولى أيضـاً نتيجة المعاينـة النقدية، مثلاً، على أسـاس البحـث التجريبي السـببي causal empirical investigation الذي قد يُظهر، كما يقول سـميث، أنَّ شـيئاً ما هو الوسـيلةُ للحصول على شيءٍ آخر.'(**)

يتمثـل رأي آدم سـميث فـي الاعتراف بالحاجة الدائمـة إلى التدقيق العقلي جيداً بمناقشته كيفيةَ تقييم مواقفنا تجاه الممارسات السائدة. وهذا طبعـاً مهـم فـي مناداة آدم سـميث القويـة بالإصلاح، كما فـي قضية إلغاء الرق، مثلاً، أو تخفيف عبء القيود البيروقراطية التعسفية على التجارة بين

(*) Thomas Nagel, *The Last Word* (New York: Oxford University Press, 1997), p. 102. ولكن، يبدو أن هيوم يختلف حول أولوية المسـألة. فبينما يعطي العاطفةَ مكانةً سامية تبدو أكثرَ هيمنة من دور العقل، يقول أيضاً: 'في اللحظة التي ندرك فيها بطلانَ أي افتراض، أو عدمَ كفاية أي وسـيلة، تنقاد عواطفنا للعقل دونما مقاومة' (David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888; 2nd edn 1978) p. 416).

(**) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London: T. Cadell, 1790; republished Oxford: Clarendon Press, 1976), pp. 319–20.

مختلف البلدان، أو لتخفيف القيود العقابية المفروضة على المحتاجين كشرط للدعم الاقتصادي المقدم من خلال 'المساعدات العامة'.(*)

لا شك، يمكن أن تنشأ الإيديولوجيا والمعتقد الدوغمائي من غير الدِين والعُرف، هذا صحيح، وقد حدث ذلك مراراً، لكنه لا ينفي دورَ العقل في تقييم الأسباب الكامنة وراء المواقف الغريزية، بأقلَ مما يفعل في تقييم الآراء المقدَمة لتبرير السياسات المدروسة. إنَّ ما دعاه أكبر 'سبيلَ الرشاد' لا يُهمِل قيمةَ الاستجابات الغريزية، ولا يتجاهل الدورَ التثقيفي الذي تلعبه استجاباتُنا الذهنيةُ غالباً. وهذا منسجمٌ تماماً مع عدم السماح لغرائزنا المنفلتةِ من التدقيق أن تقولَ هي الكلمةَ النهائية دون قيدٍ أو شرط.

(*) في مقالته المُحكمة بعنوان 'لِمَ تحتاج الاقتصادات إلى نظرية أخلاقية'، يقول جون برووم: 'لا يحب الاقتصاديون فرضَ رأيهم الأخلاقي على الناس، لكنَّ هذا مفروغٌ منه. فقليلٌ ما هم الاقتصاديون الذين يستطيعون فرضَ رأيهم على أي شخص...الحلُ عندهم أن يقدموا آراءَ جيدة، ويصوغوا النظرية. لا الاختباء وراء خيارات الآخرين عندما لا يكون لهذه الخيارات أساسٌ يعتد به، في وقت ربما كان الناس أنفسُهم يتطلعون إلى الاقتصاديين لمساعدتهم على صوغ خياراتٍ أفضل.' (*Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, edited by Kaushik Basu and Ravi Kanbur, Vol.1 (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 14). هذا، بالطبع، ما حاول سميث أن يفعله بالضبط.

2
راولز وما بعده: نقد نظرية راولز في العدالة

هـذا الفصـل هو في المقـام الأول نقـدٌ لنظرية العدالة التـي أتى بها الفيلسـوفُ السياسـيُ الرائـدُ في زمننا، جـون راولز، لكنْ لا يسـعني البدءُ بانتقـاده دون الإقـرار، أولاً، بعظيـم أثـره فـي فهمـيَ الخـاص العدالـةَ – والفلسـفةَ السياسـيةَ عموماً – وعِظَمِ الديْن الذي أدين له به أنْ أشـعلَ في نفسيَ جذوةَ الاهتمام الفلسفي بموضوع العدالة. بالفعل، لقد جعل راولز الموضـوعَ ما هو عليه اليوم. وإني أسـتهل هذا النقـد، أولاً، بتذكر فرحتي وأنا أراه يحوِّل الفلسـفةَ السياسـيةَ المعاصرة تحويلاً جذرياً بحق. وفضلاً عما أفدتُ من كتاباتِه، فقد سَعِدتُ بصداقة وزمالة هذا الشخص الرائع ذي الطيبةِ المدهشة، وكانت ملاحظاتُه المتبصرة، وانتقاداتُه واقتراحاتُه تنير ليَ الدربَ دوماً وكان لها في فكري أثرٌ عميق.

وكنـت كذلـك محظوظـاً من حيـث التوقيت. فقـد خَطَتِ الفلسـفةُ الأخلاقية والسياسـية خطواتٍ واسـعة، بريادة راولز، عندما كنتُ بالضبط أخطـو خطواتـيَ الأولى على هذا الـدرب، كمراقبٍ من مجـالاتٍ معرفيةٍ أخـرى (الرياضيات والفيزياء، أولاً، ثم علـم الاقتصاد). وقد ألقتْ مقالتُه سـنة 1958، ’العدالـة بصفتهـا إنصافاً‘ ’Justice as Fairness‘ شـعاعاً من الضوء يصعب عليَّ اليومَ وصفُه وصفاً وافياً، مثلما أضاءت فكري وأثارتْه أيمـا إثارة مقالاتُه الأولى في الخمسـينات عن طبيعة ’طـرق اتخاذ القرار‘ والمفاهيـم المختلفـة لـ’القواعد‘، التي كنتُ اطلعـتُ عليها كطالب تحت

التخرج.(*)

ثم، في العام 1971، صدر كتاب راولز نظرية في العدالة *A Theory of Justice*(**)، شاقاً طريقاً جديدة. وكنتُ وراولز وكينيث أرو في الحقيقة قد استخدمنا مسودةً أولى من الكتاب في صفوف الفلسفة السياسية التي كنا ندرِّس معاً بهارڤرد أيامَ كنت أستاذاً زائراً لها في العام الدراسي 1968-69 (قادماً من جامعة دلهي، التي كانت مستقري آنذاك). وكنت أؤلف حينها كتابي الخيار الجماعي والرفاه الاجتماعي *Collective Choice and Social Welfare* (1970) (الذي عالج بين ما عالج موضوعَ العدالة)، وقد أفدتُ إفادةً عظيمة من ملاحظات واقتراحات راولز الثاقبة. بعد ذلك بقليل، سعدتُ بتقديم تعليقيَ الرسمي على النص النهائي لكتاب *A Theory of Justice* لمطبعة جامعة هارڤارد. قد يبدو الأمرُ 'مثيراً' بعضَ الشيء، لكني ظننت فعلاً وقتها أني خَبِرتُ ذلك الشعور [بالإثارة، إثارةِ الشباب] الذي وصفه ووردزوورث: 'هنياً كانَ في ذلكَ الصبح أنْ تَتَنَفَّسَ حَيَّاً،/ بيدَ أنَّ النعيمَ الحق أنْ تكونَ فتيا!' 'Bliss was it in that dawn to be alive,/ But to be young was very heaven!'

لم يَخْبُ ذلك الشعور بالإثارة مع السنين، لا لشيء إلا لأني أظن

(*) انظر Rawls, 'Outline of a Decision Procedure for Ethics', *Philosophical Review*, 60 (1951); 'Two Concepts of Rules', *Philosophical Review*, 64 (1955), and 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958). تجدها جميعاً في Samuel Freedman (ed.), *John Rawls: Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). انظر أيضاً John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

(**) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). انظر أيضاً كتابيْه *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993); *Justice as Fairness: A Restatement* (2001).

الآن أنَّ فـي بعـض البنود الرئيسـية لنظرية راولز في العدالـة خللاً خطيراً. سأشـرح الآن اختلافاتـي مـع هـذه النظرية، لكـنْ لا بد لـي أولاً من أنتهزَ الفرصـة لأعتـرفَ بمتانـة الأرضية التـي أقام عليهـا راولز موضـوعَ نظرية العدالة ككل.(*) وما تزال بعض المفاهيم الأولية التي سماها راولز أساسية تُمِـد فهمـيَ العدالةَ مدا، بالرغم من اختـلاف خط عملي وما أوصلني إليه من نتائج.

مقاربة راولز: العدالة بصفتها إنصافاً

ربما يكون أبعدَ الأمثلة أثراً لما هو جوهري لفهم العدالة فهماً وافياً فكرةُ راولز التأسيسـية أنَّ العدالةَ يجب أن يُنظرَ إليها من حيث أنها تَنشُـد الإنصـاف. وبالرغـم من أنَّ في كل موجَزٍ جَز، يظل مفيداً أنْ نصفَ نظريةَ راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً' وصفاً موجَزاً (بالرغم مما قد يعنيه ذلك من احتمال الوقوع في فخ التبسيط المخِل)، وذلك للتركيز على بعض السمات الرئيسـية المُعِينة على فهم المقاربـة الراولزية، وكذا لمحاولة الإضافة إلى الموضـوعِ؛ موضوعِ العدالة.(**) في هذه المقاربة، يؤخذ مفهومُ الإنصاف

(*) أثَّـرت أفـكار راولـز فـي العدالـة، في المقابل، تأثيـراً عميقاً فعلاً فـي اقتصاد الرفاه الاجتماعـي؛ انظـر: E. S. Phelps (ed.), *Economic Justice* (Harmondsworth: Penguin, 1973), and 'Recent Developments in Welfare Economics: Justice et équité', in Michael Intriligator, (ed.), *Frontiers of Quantitative Economics*, vol. III (Amsterdam: North-Holland, 1977).

(**) لا بد لي مِن الإشارة هنا إلى أنَّ فكرةَ العدالة تظهر في أعمال راولز في ثلاثة سياقاتٍ مختلفة على الأقل. أولاً، اشتقاقه 'مبادئ العدالة' من فكرة الإنصاف، وهذا بدوره يعرِّف المؤسسـات اللازم إقامتُها - على ركائز العدل - لقيام المجتمع. ثم تنتقل هذه النظرية، التي فصَّل فيهَا راولز كثيراً، خطوةً فخطوة إلى تشريع وتطبيق ما يعتبره متطلباتِ 'العدالة بصفتها إنصافاً'. وثمة ميدانٌ ثانٍ - هو ميدان التفكر لتطوير 'توازنٍ فكري' 'reflective equilibrium' يمكن أن تتضحَ فيه فكرة العدل [المقصودَ إعمالُ الفكر للموازنة أو التوفيق بين المتعارض مِن أحكامنا الأخلاقية وتَعهُدُها بالتشذيب والضبط وصولاً إلى أعلى درجات الانسجام والمقبولية والمصداقية]، لكنَّ التركيزَ

كأساس، أي أنه، بمعنىً ما، 'سابقٌ' لتطوير مبادئ العدالة. أرى أن لدينا سبباً وجيهاً للاقتناع بما يذهب إليه راولز مِن أنَّ السعيَ للعدالة لا بد أن يرتبطَ بفكرة الإنصاف، ويُستمَدَ بمعنىً ما منها. هذا الفهم المركزي ليس مهماً فحسب لنظرية راولز، بل إنَّ له كذلك صلةً عميقة بمعظم تحليلات العدالة، ومنها ما أحاول تقديمَه في هذا الكتاب.(*)

فما هو هذا الشيء الذي يُسمَى إنصافاً؟ يمكن أن تأخذَ هذه الفكرةُ التأسيسيةُ عدةَ أشكال، لكنْ لا بد أن تكونَ النقطةُ المركزيةُ فيها وجوبَ ألا ننحازَ في تقييماتنا، وأن نأخذَ مصالحَ وشواغلَ الآخرين في الاعتبار، وبالأخص أن نتجنبَ التأثرَ بمصالحنا نحن أو أولوياتِنا أو اختلافاتِنا الشخصية أو آرائنا المسبقة. يمكن بصفةٍ عامة اعتبارُها مطلبَ الحياد. يقوم توصيف راولز متطلباتِ الحياد على فكرته التأسيسية 'الوضع الأصلي' 'original position'، ذات الأهمية المركزية لنظريته 'العدالة بصفتها إنصافاً'. الوضع الأصلي وضعٌ متخيَّل من المساواة الأولية، لم يكنِ فيه الأطرافُ المعنيون عالمين بذواتهم أو مصالحهم الشخصية، في المجموعة ككل. ويتعين على ممثليهم الاختيار، من وراء 'حجابِ الجهل' 'veil of ignorance' هذا، أي، في حالةٍ متخيَلة من الجهل الانتقائي (لاسيما، الجهل بالمصالح الشخصية المختلفة والآراء الواقعية

هنا على التقييمات الشخصية الفردية لما هو خيرٌ وصواب. أما السياق الثالث فهو ما يدعوه راولز 'الإجماع التوافقي' 'overlapping consensus'، الذي يعالج النماذج المعقدة لاتفاقاتنا واختلافاتنا حول الأساس الذي يقوم عليه استقرار النظم الاجتماعية [إجماع أو توافق المختلفين في الفلسفة والدين على مسألة الحُكم]. السياق الذي أهتم به أساساً في هذا المقام هو الأول - مبادئ العدالة.

(*) يمكن رؤية أثر تفكير راولز في أعمالٍ معاصرةٍ أخرى في العدالة، كأعمال رونالد دفوركِن وتوماس ناجل وروبرت نوزيك وجوزيف راتز وتوماس سكانلون وكثير غيرهم، الذين تأثرتْ تحليلاتُهم مشكلاتِ العدالة تأثراً قوياً بنظرية راولز، هذا واضح، وإنْ بطريقةٍ جدليةٍ صدامية نوعاً ما، كما عند روبرت نوزيك (انظر Nozick *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

في الحياة الطيبة – ما يدعوه راولز 'الخيارات الواسعة' 'comprehensive preferences')، ففي هذه الحالة من الجهل المقصود يمكن اختيار مبادئ العدالة بالإجماع. هذه المبادئ هي التي تحدد، في صيغة راولز، المؤسساتِ الاجتماعيةَ الأولية التي يجب أن تَحْكُمَ المجتمع الذي نسعى، كما نتخيل، لـ'إيجاده'.

تتطلب المداولات في هذا الوضع الأصلي المتخيَل حول مبادئ العدالة الحيادَ اللازمَ للإنصاف. يصوغ راولز هذه النقطةَ على النحو التالي، في كتابه نظرية في العدالة *A theory of Justice* (1971، ص 17):

الوضع الأصلي هو الوضع الراهن الأولي المناسب الذي يضمن أن تكونَ الاتفاقاتُ الأساسية التي يمكن التوصلُ إليها فيه عادلة. من هذا الواقع يأتي اسم 'العدالة بصفتها إنصافاً.' بناءً عليه، يتضح، أنَّ المقصودَ أنَّ مفهوماً للعدالة يكون أكثرَ معقوليةً من مفهوم، أو أكثرَ قابليةً للتبرير منه، إذا كان للأشخاص العقلاء في الوضع الأصلي أن يفضلوا مبادئه هو على مبادئ ذاك الآخر لتكونَ هي مبادئَ العدالة. فيجب تصنيفُ مفاهيم العدالة حسب مقبوليتها للأشخاص الذين هذا وضعُهم.

وفي أعماله المتأخرة، لاسيما كتاب الليبرالية السياسية *Political Liberalism* (1993)، المستند إلى محاضرات ديوي التي ألقاها بجامعة كولومبيا، قدَّم راولز دفاعاً أوفى عن الكيفية التي يُفترض بعملية العدالة أن تنجحَ بها.(*) يُعتبر مفهوم العدالة بصفتها إنصافاً في جوهره 'مفهوماً سياسياً

(*) مما يؤكد الشأوَ البعيد الذي بلغه تفكير راولز كذلك نشرُ مأدبةٍ حقيقية من كتاباته المنشورة وغير المنشورة مؤخراً، التي تعزز وتوسع كتاباته المبكرة. انظر John Rawls, *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard

للعدالة'، من 'البداية' (ص xvii). من المسائل الأساسية التي يتطرق إليها راولز كيف للناس أن يتعاونوا مع بعضهم البعض في مجتمعٍ ما بالرغم من إيمانهم بـ'مذاهبَ كليةٍ هي، وإنْ كانت معقولة، متناقضة بعمق فيما بينها (ص xviii). يصبح هذا ممكناً 'عندما يتشاطر المواطنون مفهوماً سياسياً معقولاً للعدالة'، يعطيهم 'أساساً يمكن أن يقومَ عليه النقاش العام للمسائل السياسية الأساسية والبت العقلاني فيها، ليس بالطبع في كل الحالات بل وهذا ما نأمل في أغلب المسائل الدستورية الأساسية ومسائل العدالة الأولية' (ص xx–xxi). قد يختلف هؤلاء، مثلاً، في معتقداتهم الدينية وآرائهم العامة لماهية الحياة الطيبة التي تستحق أن تُعاش، ولكنْ تحدوهم في مداولاتهم الرغبةُ في التوافق، بتقدير راولز، على كيفية تفهُمِ ما بينهم من اختلافات والتوصلِ إلى مجموعةٍ واحدة من مبادئ العدالة تنصفهم جميعاً [هذا ما يدعوه راولز 'overlapping consensus' أو 'الإجماع التوافقي'، كما أميل إلى ترجمة هذا المصطلح، وهي ترجمةٌ وإنْ ابتعدت قليلاً عن مبناه أراها أقربَ إلى معناه].

من الإنصاف إلى العدالة

يهدف تمرين الإنصاف، المصاغ على هذا النحو، إلى استبانة المبادئ المناسبة التي من شأنها تحديدُ اختيار المؤسسات العادلة اللازمة [لبناء] الهيكل الأساسي للمجتمع. يعرِّف راولز بعضَ المبادئ الدقيقة جداً للعدالة (سنناقشها الآن)، ويزعم بقوة أنها هي التي ستكوِّن الخيارَ الإجماعي الذي سينبثق من المفهوم السياسي للعدالة بصفتها إنصافاً. حجتُه في ذلك أنَّ هذه المبادئ لمَّا كان الجميع سيختارها في الوضع الأصلي، بقدرٍ أولي من المساواة، فإنها تشكل 'المفهوم السياسي' المناسبَ

University Press, revised edn, 2000); *Justice as Fairness: A Restatement*, .edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001)

للعدالـة، وأنَّ النـاسَ الذيـن ينشـأون فـي مجتمعٍ حسـنِ التنظيـم محكومٍ بهذه المبادئ سـيكون لديهم سـببٌ وجيه لإقرار معنىً للعدالة قائمٍ عليها (بصـرف النظـر عن مفهوم كلٍ منهم الخاص لـ'الحياة الطيبة' والأولويات الشـخصية 'الواسـعة'). وهكـذا فإنَّ الاختيـارَ الإجماعي لمبـادئ العدالة هـذه يفعـل فعلَه فـي المنظومة الراولزية، التي تشـمل اختيارَ المؤسسـات التي سيتكون منها الهيكل الأساسي للمجتمع، وتحديدَ المفهوم السياسي للعدالة، الذي يفترض راولز أنه سيؤثر بشكلٍ ملائم على سلوكيات الأفراد بما يتوافق وذلك المفهوم المشـترك (سـأعود إلى هذه المسـألة لاحقاً في هذا الفصل).

إنَّ اختيارَ المبادئ الأساسـية للعدالة هو المرحلة الأولى في سلسـلة إقامـة العدالـة الاجتماعيـة علـى مراحل. تقود هـذه المرحلـة الأولى إلى المرحلة التالية، 'الدستورية'، التي تُختار فيها المؤسسات الفعلية بما يتفق ومبـدأ العدالـة المختار، مع أخذ ظـروف كل مجتمع في الاعتبار. ويؤدي عملُ هذه المؤسسات في المنظومة الراولزية، بدوره، إلى قراراتٍ اجتماعيةٍ إضافية في مراحلَ لاحقة، من خلال التشريع المناسب، على سبيل المثال (فـي مـا يدعوه راولز 'المرحلة التشـريعية'). يسـير التتابع المتصوَّر خطوةً فخطـوة للأمـام على خطـوطٍ محـددةٍ بصرامة، مؤديـاً في صيـرورةٍ دقيقةِ الوصف إلى ظهور ترتيباتٍ مجتمعية عادلةٍ تماماً.

تقـوم صيرورةُ ظهـور الترتيبات الاجتماعية هذه كلُها على نشـوء ما يسميه راولز 'مبدئيْ العدالة' في المرحلة الأولى التي تؤثر على كل شيءٍ آخرَ يحدث في التتابع الراولزي. لا أملك هنا إلا أن أشـكَ بقوة في زعم راولز الدقيقِ جداً هذا حول الاختيار الفريد الأوحد، في الوضع الأصلي، لمجموعـةٍ معينة من المبادئ للمؤسسـات العادلـة، اللازمة لإقامة مجتمعٍ عادلٍ تماماً. فثمة شواغلُ عامة متعددةٌ حقاً، وأحياناً متضاربة، تمس فهمَنا

العدالـة.(*) ولا يلـزم أن تختلـفَ بالطريقة المناسـبة - للاختيـار - أي أن مجموعـةً واحدة فقط من المبادئ كهـذه تجمع حقاً، وحدَها دون غيرها، بيـن الحيـاد والإنصـاف.(**) فكثيرٌ من المبادئ تشـترك في سـمتيْ الحياد والنزاهة، ولأصحابِها 'أن يشاءوا جعلَها قانوناً شاملاً' (إذا استخدمنا شرطَ عمانويل كانط الشهير).(***)

بالفعـل، يمكـن أن تعكـسَ تعدديـةُ المبـادئ المحايـدة، فـي رأيي، حقيقـةَ أنَّ الحيـاد يمكـن أن يأخذَ أشـكالاً مختلفـةً عدة ومظاهـرَ متغايرة

(*) يمكن أن يثورَ الشـك في زعم راولز بخصوص المحصلة العقد-اجتماعية الدقيقة للوضـع الأصلـي علـى أسـس أخـرى أيضـاً. فقد مال المشـتغلون بعلـم الاقتصاد ونظريـة اتخـاذ القـرار خصوصًاً إلى التشـكك فيما خلص إليـه راولز حول معقولية المحصلـة التـي يتنبـأ بهـا في الوضع الأصلي، لاسـيما احتمـال اختيار حل 'تعظيم الأصغر' 'maximin'، الذي يمكن اعتبار 'مبدأ التفاوت' [في التوزيع] 'Difference Principle' قائمـاً عليـه [مبـدأ راولز الذي يسـمح بتفاوت توزيع السـلع على أفراد المجتمع إذا كان هذا لمصلحة أفقرهم فقط]. حول أسـباب التشـكك في محصلة راولز، انظر Kenneth Arrow, *Social Choice and Justice: Collected Papers of Kenneth J. Arrow*, vol. I (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983). ولقد كان إدموند فيلپس رائدَ الاسـتخدام الواسـع في التحليل الاقتصادي لمبـادئ راولـز فـي العدالـة، وإنْ عبَّـر هـو الآخر عن تشـكك كبير في اسـتنتاجات راولـز؛ انظر E. S. Phelps (ed.), *Economic Justice* (1973); and his *Studies in Macroeconomic Theory, II: Redistribution and Growth* (New York: Academic Press, 1980).

(**) تزعـم كلُّ النظريـات البديلـة للعدالـة التـي يقـارن فيما بينها جـون رومر في كتابه *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996) أنها محايدة، بهذا القدر أو ذاك، ولا بد أن يستندَ الاختيار فيما بينها إلى غير ذلك من أسباب.

(***) Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, translated by T. K. Abbott, 3rd edn (London: Longmans, 1907), p. 66. للوقـوف علـى متطلبات التفكير الكانطي انظر، بين مصادرَ أخرى، Barbara Herman, *Morality as Rationality: A Study of Kant's Ethics* (New York: Garland Publishing, 1990).

تماماً. ففي مثال المزاعم المتضاربة للأطفال الثلاثة والفلوت، الذي تناولنا في المقدمة، يستند زعمُ كل طفل إلى نظريةٍ عامة في كيفية التعامل مع الناس بطريقةٍ غير منحازة ومحايدة، مع التركيز، على الترتيب في الحالات الثلاث، على كفاءة الاستخدام والمنفعة، والمساواة الاقتصادية وعدالة التوزيع، وحق المرء في ثمار عمله الذي لم يعينه عليه أحد. إنَّ حججَ الأطفال الثلاثة هنا عامةٌ تماماً، ويعكس تفكيرُهم في طبيعة ما يشكل مجتمعاً عادلاً ثلاثَ أفكارٍ أساسية يمكن الدفاعُ عن كلٍ منها بحياد (بدل التعلق بالمصالح الشخصية). فإذا لم يكن، [والحالة هذه،] هناك ظهورٌ فريد لمجموعةٍ معينة من مبادئ العدالة تحدد بمجملها المؤسساتِ اللازمةَ لإقامة البنية الأساسية للمجتمع، عندئذٍ يصعب استخدامُ منهج 'العدالة بصفتها إنصافاً'، كما ورد في نظرية راولز الكلاسيكية.(*)

وكما بينتُ في المقدمة، خففَ راولز في كتاباته الأخيرة ولطَّفَ إلى حدٍ بعيد زعمَه الأول بظهور مجموعةٍ فريدة من مبادئ العدالة في الوضع الأصلي (الذي شرحه ودافع عنه في كتابه نظرية في العدالة). بالفعل، ففي كتابه العدالة بصفتها إنصافاً: صياغة جديدة *Justice as Fairness: A Restatement*، يقول راولز 'ثمة ما لا نهايةَ له من الاعتبارات التي يمكن أن ينشدَّ إليها المرء في الوضع الأصلي ولكلِ مفهومٍ بديلٍ للعدالة

(*) يؤسفني أنْ أقول إنَّ تشككي في زعم راولز حول الإختيار الإجماعي لعقدٍ اجتماعي في 'الوضع الأصلي' ليس جديداً. فقد ظهرت أُولى شكوكي فيه، أنا وصديقي غاري رنسيمان، في مقالةٍ مشتركةٍ لنا بعنوان 'Games, Justice and the General Will', *Mind*, 74 (1965). كان هذا، بالطبع، قبل نشر راولز كتاب Rawls's *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971)، لكنها كانت قائمة على وصف راولز 'الوضع الأصلي' في مقالته الرائدة، 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958). انظر كذلك كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979).

اعتباراتٌ تؤيده وأخرى تدحضه'، كما أنَّ 'توازنَ الأسباب نفسَه يقوم على التمييز، وإنْ كان هذا يُمِده الفكرُ ويُرشده.'(*) وعندما يمضي راولز إلى التسليم بأنْ 'لا سبيلَ إلى بلوغ المثالي تماماً'، فإنه يشير بذلك إلى نظريته المثالية في العدالة بصفتها إنصافاً. لكن، ليس هناك ما يحتِّم أن يكونَ في نظريةٍ ما للعدالة أيُ شيءٍ 'لا مثالي' جداً يفسح في المجال للخلاف أن يقيم والمعارضةِ أن تستديم حول بعض المسائل، مع التركيز على كثيرٍ من النتائج الجامدة التي يمكن أن تتمخضَ اضطراراً عن الاتفاق العقلاني على متطلبات العدالة.

لكنّ الشيءَ الواضحَ، مع ذلك، هو أنّ مراجعاتِ راولز أفكارَه إنْ كانت تقول حقاً ما يبدو أنها تقول، فلا بد عندئذٍ من هجر نظريته الأولى التدرجيةِ في العدالة بصفتها إنصافاً. وإنْ كان لا بد للمؤسسات أن تقامَ على أساس مجموعةٍ فريدة من مبادئ العدالة تنشأ عن تمرين الإنصاف، من الوضع الأصلي، عندئذٍ فإنَّ غيابَ هذا النشوء لا يمكن إلا أن يضربَ أساسَ النظرية. ثمة توترٌ حقيقي هنا في تفكير راولز نفسِه على مر السنين. فهو لا يهجر، على الأقل صراحةً، نظريته في العدالة بصفتها إنصافاً، ومع ذلك يبدو أنه يسلم بوجود مشكلاتٍ لا حلَ لها في التوصل إلى اتفاقٍ بالإجماع على مجموعةٍ واحدة من مبادئ العدالة في الوضع الأصلي، لا يمكن إلا أن تكونَ لها انعكاساتٌ مدمرة على نظريته 'العدالة بصفتها إنصافاً'.

أميل أنا شخصياً إلى التفكير أن نظرية راولز الأصيلة لعبت دوراً كبيراً جداً في جعلنا نفهم مختلف جوانب فكرة العدالة، وحتى لو كان لا بد من هجرها - ولهذا، في اعتقادي، مبررٌ قوي - فسيبقى قدرٌ كبير من إسهام روالز الرائد مضيئاً وسيظل يغني الفلسفةَ السياسية. يمكن أن يُكِنَ المرء تقديراً عميقاً لنظريةٍ ما ومنتقداً جدياً لها بآن، ولا شيءَ يسعدني أكثرَ

(*) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), pp. 133–4.

من اتخاذ جانب راولز، إنْ كان لهذا أن يحدث، في هذا التقييم المزدوج لنظرية العدالة بصفتها إنصافاً.

تطبيق مبدئيْ روالز في العدالة

بالرغم من كل شيء، دعني أواصل تلخيصَ نظرية راولز في العدالة بصفتها إنصافاً. لم يهجر راولز هذه النظرية قط، وما تزال هي أكثرَ نظريات العدالة تأثيراً في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة. يقول راولز إن 'مبدئيْ العدالة' التاليين سيَظهران في الوضع الأصلي باتفاق الجميع (*Political Liberalism*, 1993، ص 291):

أ. لكل شخص حقٌّ متساوٍ [مع حقوق الآخرين] في ترتيبٍ وافٍ تماماً من الحقوق الأساسية المتساوية يتوافق مع تدبيرٍ مشابه [يضمن] الحرياتِ للجميع.

ب. أن تلبيَ التفاوتاتُ الاجتماعية والاقتصادية شرطين. الأول، أن تكونَ مرتبطةً بوظائفَ ومواقعَ متاحةٍ للجميع في ظروفٍ من المساواة التامةِ في الفرص؛ والثاني، أن تكونَ أعظمَ فائدةً لأقل أفراد المجتمع حظاً.

من المهم هنا أن نلاحظَ أنَّ للحرية الشخصية liberty مكانةً سامية في مبدئيْ راولز للعدالة ('المبدأ الأول') تعطي أولويةً لأقصى درجات الحرية الشخصية للفرد بشرط منح حريةٍ مماثلة للجميع، بالمقارنة بالاعتبارات الأخرى، بما فيها اعتبارات المساواة الاقتصادية أو الاجتماعية. فقد أُعطيت الحريةُ الشخصية أولويةً على مطالب المبدأ الثاني الذي يربط المساواة ببعض الفرص العامة والمساواة في توزيع الموارد الأساسية. أي أن الحريات الشخصية التي يمكن أن يتمتعَ بها الجميع لا يمكن انتهاكُها لأسبابٍ تتعلق بتعزيز الثروة أو الدخل، مثلاً، أو لتوزيعٍ أفضلَ للموارد الاقتصادية على الناس. وبالرغم من أنَّ راولز يُنزِل الحريةَ الشخصية منزلةً مطلقة جاعلاً إياها فوق كل الاعتبارات الأخرى

بلا جدال (وفي ذلك بعض الغلو، كما لا يخفى)، فإنَّ الزعمَ الأعم الذي يقف خلف كل هذا هو أن الحرية الشخصية لا يمكن الحدُّ منها لتصبحَ مجرد وسيلةٍ متممة لوسائلَ أخرى (كالوفرة الاقتصادية)؛ ثمة شيءٌ خاص جداً في مكانة الحرية الشخصية في الحياة البشرية. وإني من هذا الزعم الأعم - غير المغالي بالضرورة - سأستقي وأدلي بدلوي في هذا الجزء التفسيري من الكتاب.

أما المسائل الأخرى للخيار المؤسسي فتؤخذ من مبدئيْ راولز للعدالة من خلال مجموعةٍ توفيقية من المتطلبات التي يضمها 'المبدأ الثاني'. يُعنَى القسم الأول من المبدأ الثاني بالمطلب المؤسسي وفحواه ضمانُ أن تكونَ الفرصُ العامة متاحةً للجميع، دون استبعادِ أو إعاقةِ أي فرد على أي أساسٍ عنصري أو إثني أو طائفي أو ديني، مثلاً. أما الجزء الثاني من المبدأ الثاني (المسمى 'مبدأ التفاوت' 'Difference Principle') فيُعنَى بالمساواة التوزيعية والكفاية الكلية، ويأخذ شكلَ [تعظيمِ الأصغر أي] جعلِ أفقرِ أفراد المجتمع أحسنَ ما يمكن حالاً.

يستدعي راولز في تحليله المساواةَ في توزيع الموارد مؤشراً إلى ما يدعوه 'السلع الأولية' 'primary goods'، التي هي وسائلُ عامةُ الغرض general-purpose means [أو مواردُ أساسية، كما تقدَم] للوصول إلى غاياتٍ متنوعة (أيما موارد مِن شأنها مساعدةُ الناس عموماً على الحصول على ما يبتغون، بالغاً ما بلغت درجةُ تنوع هذا الشيء). يَعتبر راولز من السلع الأولية أشياءَ كـ'الحقوق، والحريات الشخصية، والفرص، والدخل والثروة، والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات'.(*) لاحظ أن الحرياتِ الشخصية تدخل هنا أيضاً، هذه المرة كوسيلةٍ متممة لوسائلَ أخرى، كالدخل والثروة.

(*) Rawls, *A Theory of Justice* (1971), pp. 60–65.

فضلاً عما أدرجَ راولز في الشـؤون التوزيعية، فإنَّ لاسـتبعاده بعضَ المقـولات المتصلـة بالتوزيـع لمنظِّرين آخرين أهميـة. بالفعل، من المهم ملاحظةُ ما أخرج راولز من دائرة اهتمامه المباشـر في حسـاباته التقييمية، كالمزاعم القائمة على الحقوق المرتبطة بفكرتيْ الجدارة والاستحقاق، أو ملكية الأرض. وهو يقدم تبريراً عقلانياً لما قد أدرَجَ وأَخرَج.(*)

لكنَّ صفاتِ الإنتاجية تحظى، مع ذلك، باعترافٍ غير مباشر من خلال دورها في إعلاء الكفاية والمساواة، بحيث تجيز نظريةُ راولز التوزيعية لها، أي الإنتاجية، أن تتفاوتَ، وتدافع عنها إنْ هي أدت في المحصلة إلى إغناء الأفقـر مـن خـلال عمل الحوافز، على سـبيل المثال. مـن الواضح أنه في عالمٍ لا يتقولَب فيه سلوك الفرد بـ'مفهوم العدالة' في الوضع الأصلي، ما مِن سبيل إلى تجنب مشكلات الحافز.

مـن ناحيـةٍ أخرى، إنْ هو حُكِم في الوضـع الأصلي على التفاوتات المستندة إلى متطلبات الحوافز بالخطأ والظلم (حيث يمكن اعتبارُها نوعاً مـن الرشـوة تقـدَم للناس لجعلهم يجتهـدون في عملهـم ويُنتجون بالقدر المناسـب)، أفـلا يجدر عندئذٍ بالمبادئ التـي اختيرت في الوضع الأصلي إلغاءُ الحاجة إلى الحوافز؟ وإذا كان للاقتصاد العادل ألا يسمحَ بالتفاوت الناشـئ عن الحوافز، أفلا يجدر بالمبادئ الناشـئة في حالة الحياد تلك أن تأخـذَ شـكلَ اتفاقٍ بيـن الناس على أي يقـومَ كلُ واحدٍ منهـم بعمله دون الحاجة إلى رشوة؟ واستناداً إلى مبدأ التفكير الراولزي القائل إنه، في عالَمِ ما بعد العقد، سيتصرف كل شخص بما يتوافق ومفهوم العدالة الناشئ عن الوضـع الأصلـي، أفلا يحق لنا عندئذٍ أن نتوقـعَ، في ذلك العالم المدفوع بالواجـب، قيامُ كل شـخص بواجباتـه الإنتاجية تلقائياً (كجـزءٍ من مفهوم

(*) انظر أيضاً Liam Murphy and Thomas Nagel, *The Myth of Ownership* (New York: Oxford University Press, 2002)، الذي يطبق أفكاراً عامة في العدالة على المعركة الإيديولوجية حول السياسة الضريبية، (ص 4).

العدالة ذاك)، دونما حاجةٍ إلى حافز؟

إنَّ فكـرة أن يقـومَ النـاس تلقائيـاً بمـا تواضعوا فـي الوضع الأصلي علـى القيـام بـه هي مـن بنات أفـكار راولز وحـده.(*) ومع ذلـك يبدو أن راولـز يذهب 'إلـى هذا المدى، ولا يتخطاه'، وليس من الواضح تماماً أنَّ في الإمكان رسـمُ خَطٍ يجعل التفاوتاتِ القائمةَ على الحافز مقبولة (حتى في عالمٍ تكون فيه المعاييرُ السـلوكيةُ الناشـئةُ عن الوضع الأصلي ناجحةً باضطـراد [مـع كل الناس وفي جميع الأحوال])، دون غيرها من أشـكال التفاوت القائمةِ على غير الحافز مِن أساس.(**)

يمكـن أن تولـدَ هـذه المشـكلةُ رديْـن مختلفيـن. أحدُهمـا هو رأي جي.إيـه. كوهـن الـذي طرحـه بقـوة فـي كتابـه إنقـاذ العدالة والمسـاواة (Rescuing Justice and Equality (2008، ويقـول إنَّ قبـولَ التفـاوت لأسبابٍ تتعلق بالحوافز يحد مِن باعٍ أو وُسْعِ نظرية راولز في العدالة.(***) قد يكون لمنح الحوافز سببٌ عمليٌ وجيه، لكن هل يمكن أن يكونَ جزءاً مـن نظريةٍ معقولة للعدالة، بالمعنـى الدقيق للكلمة؟ ففي عالَمِ العدالةُ فيه مافوقية، تبدو نقطة كوهن نقداً مشروعاً.

أما الرد الآخر المختلف على المسـألة نفسِـها فهو أنه يَصعُب تصورُ تنحيةِ الحاجة إلى الحوافز اسـتناداً إلى توقُع أنَّ مفهومَ العدالة في الوضع

(*) انظر 'Everyone is presumed to act justly and to do his part in upholding just institutions' (Rawls, *A Theory of Justice*, p. 8).

(**) حـول مسـائلَ ذاتِ صلـة، انظـر أيضـاً Liam Murphy and Thomas Nagel, *The Myth of Ownership* (New York: Oxford University Press, 2002).

(***) انظر G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008). وانظـر أيضـاً Amartya Sen, 'Merit and Justice', in Kenneth Arrow, Samuel Bowles and Steven Durlauf (eds), *Meritocracy and Economic Inequality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

الأصلي سيجعل كلَ فرد يقوم تلقائياً بدوره الإنتاجي الكامل دون ترتيباتٍ حافزة. قد يكون كوهن على صواب أنَّ المجتمعَ الذي يمكن اعتبارُه عادلاً تماماً ينبغي أن يخلوَ من عائق التفاوت القائم على الحافز، لكن ثمة سببٌ آخرُ لعدم التركيز كثيراً على العدالة المافوقية في تطوير نظريةٍ للعدالة. قد لا يكون حل راولز الوسط مافوقياً بما فيه الكفاية، لكنْ ثمة مشكلاتٌ أخرى للتركيز المافوقي (لأسبابٍ بيناها آنفاً) يتعين على راولز مواجهتُها، حتى لو لم نأخذ بكتاب كوهن. ففي عالم العدالة النسبية، قد يتفوق عالم كوهن العادل على عالم راولز الذي وصفه في العدالة بصفتها إنصافاً، لكنَّ التطبيق الرئيس لنظرية العدالة النسبية سيكون عملَ مقارنات فيما بين الإمكانات العملية الأقلَ سمواً – من حيث العدالة – من عالَميْ كوهن وراولز 'العادلين' كليهما معاً.

بعض الدروس الإيجابية المستفادة من المقاربة الراولزية

ليس من الصعب رؤيةُ أنَّ ثمةَ إسهاماتٍ عظيمةَ الأهمية في المقاربة الراولزية للعدالة بصفتها إنصافاً وفي الطريقة التي قدَّمها بها وشرحَ مضامينَها. ففكرة أن الإنصاف ذو أهميةٍ مركزية للعدالة، وقد دافع راولز عن هذه الفكرة دفاعاً نيِّراً، هي إقرارٌ مهم يأخذنا أبعدَ بكثير من الفهم الذي ولَّدتْه الأدبيات السابقة في موضوع العدالة (كالأساس التبريري لنظرية بنتام النفعية Utilitarianism، مثلاً). وبالرغم من أني لا أُومِن بكفاية الحياد الذي نلمس في الأداة الفكرية المسماة 'الوضع الأصلي' (التي يَعتمد عليها راولز كثيراً)، لا يعني هذا بأي شكلٍ من الأشكال تمرداً على الفكرة الراولزية الأولية لأولوية الإنصاف في تطوير نظريةٍ في العدالة.

ثانياً، لا بد لي من العودة إلى نقطةٍ بينتُها سابقاً بخصوص الأهمية

بعيدة الأثر لأطروحة راولز حول طبيعة الموضوعية في التفكير العملي، لاسيما قوله أنَّ 'الشيءَ الأساسيَ الأول هو أن مفهوماً للموضوعية يجب أن يُقِيمَ إطارَ عملٍ عاماً للتفكير كافياً لسريان مفهوم الحكم [على الأشياء] والتوصلِ إلى نتائجَ استناداً إلى الأسباب والأدلة بعد الدرس والتروي اللازمين.'(*) وقد ناقشتُ هذه المسألة بتفصيلٍ وافٍ في الفصل 1 ('العقل والموضوعية') ولن أعودَ إليها ثانيةً.

ثالثاً، فضلاً عن بيان الحاجة إلى أن تسبقَ فكرةُ الإنصاف فكرةَ العدالة، يقدم راولز إسهاماً أساسياً آخرَ بإشارته إلى 'القوى الأخلاقية' التي لدى الناس، المتعلقةِ بـ'قدرتهم على الإحساس بالعدل' و'تصوُر الخير'. وهذا ابتعادٌ كبير عن العالَم المتخيَل، الذي سُلط فيه كلُ الاهتمام على بعض نُسخ 'نظرية الخيار العقلاني' (التي ستُشرَح بتفصيلٍ أوفى في الفصل 8 'العقلانية والآخرون')، والتي لا يملك البشرُ فيها سوى حس المصلحة الشخصية والحصافة لكنهم لا يمتلكون البتة أيَ قدرةٍ على أو ميلٍ إلى التفكير في فكرتيْ الإنصاف والعدل.(**) وفضلًا عن إغنائه مفهومَ العقلانية، يسلك راولز كذلك بطريقةٍ مفيدةٍ جداً سبيلَ التمييز بين أن يكونَ المرء 'عقلانياً' 'rational' وبين أن يكونَ 'معقولاً' 'reasonable'،(***) وهو تمييزٌ سيُستخدَم على نطاقٍ واسع نوعاً ما في هذا العمل.

رابعاً، تشد أولويةُ الحرية الشخصية لدى راولز، بشكلها الحدي البائن الذي يجعلها أولويةً كلية، الاهتمامَ إلى المبرر القوي لاعتبار الحرية الشخصية شاغلاً منفصلاً، وفي كثيرٍ من الأحوال مهيمناً، في تقييم عدالة

(*) Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 110.

(**) بينتُ محدودياتِ النُسخ الرائدة لـ'نظرية الخيار العقلاني' في كتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002)، لاسيما في المقالة الافتتاحية 1، وكذلك في المقالات 3–5.

(***) انظر، على وجه الخصوص، Rawls, *Political Liberalism*, pp. 48–54.

الترتيبات الاجتماعية. كذلك تعمل الحرية الشخصية، بالطبع، مع شواغلَ أخرى في تحديد المصلحة الشاملة للشخص: فهي بندٌ في لائحة 'السلع الأولية' التي حددها راولز كجزءٍ من صورة المصلحة الفردية لتُستخدَمَ في مبدأ التفاوت، مبدئه. بيد أنَّ للحريةِ الشخصيةِ كذلك وضعاً إضافياً مهماً بحد ذاته، إنْ أردنا أنْ نكونَ أكثرَ انتقائية، يتخطى كثيراً دورَها المشترك مع الشواغل الأخرى كسلعةٍ أولية. فإيلاءُ الحريةِ الشخصيةِ هنا مكانةً خاصة – درجةً أسمى عموماً – هو أكثرُ بكثير من مجرد لحظِ أهميتها كواحدٍ من المؤثرات الكثيرة في المصلحة الشاملة للفرد. فبالرغم من الفائدة الحقة للحرية الشخصية، [كسلعةٍ] بين السلع الأولية الأخرى كالدخل مثلاً، ليس مِن هذا الأمر وحسب تأتي أهميتُها. فأهميتُها المركزية تأتي من حرية الفرد، فيما يمس أخصَ خصوصيات حياته الشخصية، ومن كونها ضرورةً أساسية أيضاً (في صورة حرية التعبير، مثلاً) لممارسة النقاش العام، شديدِ الأهمية للتقييم الاجتماعي؛ الأمرين معاً.(*) وقد دفعَ الإدراكُ العقلي لأهمية الحرية الشخصية الناسَ للدفاع عنها والقتال لأجلها على مر العصور، لا غرابة في ذلك. لكنه بفصله أهميةَ الحرية الشخصية التي يشترك فيها الجميع، يشد راولز الانتباهَ إلى التمييز المهمِ حقاً أن نلحظَه ونتبعَه – أقصد التمييز بين الحرية الشخصية والتسهيلات المساعدة.(**)

(*) حول الطرق المختلفة التي تكون بها الحرية الشخصية، بما فيها حرية التعبير، بالغةَ الأهمية للعدالة، انظر أيضاً Thomas Scanlon, *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

(**) تلعب أولوية الحرية دوراً مهماً فيما أخلُص إليه من مقالتي 'The Impossibility of a Paretian Liberal', *Journal of Political Economy*, 78 (1970). يعلق جون راولز تعليقاً مضيئاً على هذه الصلة في مقالته 'Social Unity and Primary Goods', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). وسأشرح هذه المسألة بتفصيلٍ أوفى في الفصل 16.

خامساً، بإلحاحه على الحاجة إلى الإنصاف الإجرائي في الشطر الأول من مبدئه الثاني، قدَّم راولز إغناءً مهماً لأدبيات التفاوت في العلوم الاجتماعية، التي مالت غالباً إلى التركيز الشديد على فوارق الوضع الاجتماعي أو النتائج الاقتصادية، بينما تجاهلت الفوارقَ التي في عمليات التشغيل، المتصلةَ، مثلاً، باستبعاد الناس من الوظائف على أساس العرق أو اللون أو الجنس [أو الدين أو الطائفة].(*)

سادساً، بعد إعطاء الحرية الاهتمامَ الواجب والاعترافِ بالحاجة إلى الانفتاح للسماح للناس بالتنافس على قدم المساواة على الوظائف والمواقع، يشير مبدأ التفاوت إلى أهمية المساواة في الترتيبات الاجتماعية مع الالتفات خاصةً إلى ما يواجه أفقر الناس من مشاق.(**) وقد أولى راولز مسألةَ إزالة الفقر مُقاساً بالحرمان من السلع الأولية أهميةً كبرى في نظريته للعدالة، وكان هذا التركيز بالفعل ذا أثرٍ قوي في تحليل السياسة العامة لإزالة الفقر.

أخيراً (وهذه إلى حدٍ بعيد قراءتي الشخصية، التي قد يجدها غيري

(*) من أسباب الأثر الإيجابي في مختلف أنحاء العالم لانتخاب باراك أوباما رئيساً للولايات المتحدة أنه يثبت ضعفَ الحاجز العرقي في سياسة البلد. وهذه مسألةٌ مختلفة عن ملاءمة أوباما نفسِه الواضحة للمنصب كقائد ذي رؤى، بصرف النظر عن أرضيته العرقية.

(**) يُستخدم المعيار التوزيعي 'تعظيم الأصغر فالأصغر' 'lexicographic maximin' في مبدأ التفاوت 'Difference Principle' لراولز، الذي يشتمل على منح الأولوية لأفقر الناس – من حيث امتلاك السلع الأولية – في كل كتلةٍ إدارية في البلاد. وعندما يتحسن وضع أفقر الناس بالتساوي في كتلتين إدارتين مختلفتين، يصبح وضعُ ثاني أفقر مجموعةٍ من الناس في الترتيب محطَ الاهتمام، وهكذا. مَن تهمه البنية النظامية لهذا المعيار، يجد شرحاً واضحاً وعرضاً مشوقاً لها في كتابي Phelps, *Economic* انظر أيضاً؛ *Collective Choice and Social Welfare* (1970) Anthony Atkinson, *The Economics of Inequality* (Oxford: و *Justice* (1973) .Clarendon Press, 1975)

وقد لا يجدها تفسيراً جيداً لراولز)، بتركيزه على 'السلع الأولية' (أي على الوسائل العامة general-purpose means التي يستخدمها المرء في السعي لأهدافه الواسعة)، يقدم راولز اعترافاً غيرَ مباشر بأهمية الحرية الإنسانية في منح الناس فرصةً حقيقية - تمييزاً لها عن الحرية المعترَف رسمياً لهم بها فقط - لعمل ما يحلو لهم بحيواتهم. وسأبين لاحقاً، في الفصلين 11 و12، أنَّ الفرق بين ما يملك الشخص من سلعٍ أولية وبين ما يملك أن يتمتعَ به فعلاً من حرياتٍ جوهرية، قد يكون كبيراً جداً، وأنَّ هذه المسألة يمكن معالجتها بالتركيز بدلاً من ذلك على القدرات الفعلية للناس.(*) فوق ذلك أرى أن راولز، بتسليطه الضوء بقوة على أهمية الحرية الإنسانية، أعطى التفكيرَ المتصل بالحرية مكانةً حاسمة في أعماله الرئيسية في نظرية العدالة.(**)

المشكلات التي يمكن معالجتُها بكفاءة

ولكن توجد، إلى ذلك، مشكلاتٌ وصعوبات. دعني أبدأ بمشكلتين هامتين، أعتقد أنه يمكن مع ذلك تسويتُهما دون مضادةِ مقاربة راولز الأساسية، وتحظيان منذ مدة بكثيرٍ من الاهتمام في الأدبيات.

أولاً، قيل إنَّ إعطاءَ الحريةِ الشخصية أولويةً كاملة فيه مغالاةٌ شديدة. فما الذي يدعونا إلى اعتبار الجوع والمجاعة والإهمال الطبي أقلَ أهميةً دوماً من انتهاك أي نوعٍ من أنواع الحرية الشخصية؟ كان أولَ من طرح هذا السؤال بقوة هربرت هارت بُعيد نشر راولز كتابَه نظرية في العدالة(***)

(*) ناقشت هذه المسألة أيضاً في مقالتي 'Justice: Means versus Freedoms', *Philosophy and Public Affairs*, 19 (Spring 1990).

(**) بالمثل، تقوم حجج فيليب ڤان باريجس القوية في منح كل فرد دخلاً أساسياً على دور هذا الدخل في إعلاء حرية الفرد؛ انظر كتابَه *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(***) Herbert Hart, 'Rawls on Liberty and Its Priority', *University of Chicago Law Review*, 40 (1973).

وظهور أعماله اللاحقة (لاسيما كتابه الليبرالية السياسية)، وقد قطع راولز نفسُه مسافةً ما نحو جعل الأولوية أقلَ حديةً.(*) يمكن بالفعل قبولُ أنَّ الحريةَ الشخصية لا بد أن تكونَ لها أولويةٌ ما، لكنَّ منْحَها أوليةً كليةً مطلقة لا شك عندي تقريباً أنَّ فيه مبالغةً شديدة. ثمة، مثلاً، أنواعٌ مختلفة من مخططات الترجيح التي يمكن أن تعطيَ أولويةً جزئيةً لشأنٍ ما على آخر.(**)

ثانياً، في مبدأ التفاوت، يحكم راولز على الفرص التي يملكها الناس من خلال ما يملكون من وسائل، دون الالتفات إلى ما بينهم من تفاوتٍ كبير في القدرة على تحويل السلع الأولية إلى طيبِ عيش. فمثلاً، ما يستطيع الشخص المعاق عملَه أقلُ كثيراً مما يستطيع المعافى بمستوى الدخل والسلع الأولية الأخرى نفسِه. والحامل تحتاج، بين ما تحتاج إليه، إلى دعمٍ غذائي إضافي بالمقارنة مع غير الحامل. وقد تختلف قدرة الشخص على تحويل السلع الأولية إلى قدرةٍ على القيام بالأشياء التي

(*) انظر Rawls, *Political Liberalism* (1993), chapter VIII. وتجد كذلك شروطَ أولوية الحرية الشخصية في كتابه، *A Theory of Justice* (1971), pp. 132, 217–18.

(**) ثمة مسألة رياضية في 'الترجيح' 'weighting' ربما كان لها دورٌ في التأثير على راولز فيما أولاه من أولويةٍ تراتبية للحرية الشخصية. فقد تبين لراولز أنَّ من الخطأ التشديدَ على الحرية الشخصية أكثرَ من غيرها من التسهيلات اللازمة للتقدم البشري. وقد جعله هذا، على ما يبدو، يعطي أولويةً لا تُنازَع للحرية الشخصية في كل حالةٍ تتعارض فيها هذه مع غيرها، ما يبدو أمراً أقوى بكثير من اللازم، إنْ صحت قراءتي نية راولز. في الحقيقة، تتيح رياضياتُ الترجيح كثيراً من المواضع الوسطى للترجيح الأقوى للحرية الشخصية (أي درجاتٍ متفاوتة للقوة). وقد شرحت في كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (1982) بعضَ طرق استخدام الترجيحات بطريقة أكثرَ مرونةً بكثير، لاسيما في المقالات 9–12. وهناك طرقٌ مختلفة كثيرة لإعطاء شأنٍ ما قدراً من الأولوية على شأنٍ آخر، دون جعل تلك الأولوية أولويةً مطلقة في أي ظَرفٍ كان (كما يُفهم ضمناً من الشكل 'التراتبي' الذي اختاره راولز).

يمكـن أن يقـومَ بها اختلافاً كبيـراً جداً باختلاف الخصائـص التي وُلد بها (كالميـول الخِلقيـة للإصابة بأمـراضٍ وراثيةٍ معينة، مثـلاً)، وكذا الصفات المكتسـبة المتفاوتـة أو التأثيـرات المتشـعبة لمختلـف البيئـات المحيطـة (كالعيـش في محيـطٍ فيه مرضٌ مسـتوطن، أو اندفاعاتٌ متكـررة للعنف، أو أمـراضٌ مُعديـة). وبالتالـي، ثمـة منطـقٌ قوي فـي الانتقال مـن التركيز علـى السـلع الأوليـة إلـى التقييم الفعلـي للحريـات والقـدرات.(*) لكن، إنْ صحـت قراءتي دافعَ راولز إلى اسـتخدام السـلع الأوليـة (أي، التركيز تركيزاً غيرَ مباشر على الحرية الإنسانية)، عندئذٍ أرى أن الانتقالَ من السلع الأولية إلى القدرات لن يشـكلَ بينونةً أساسـية عن برنامج راولز نفسِه، بل ضبطاً لاستراتيجية التفكير العملي في المقام الأول.(**)

المصاعب التي تستدعي مزيداً من البحث

حظيـتْ المشـاكل التـي عرضنـا لهـا في المقطـع الأخير، ومـا تزال تحظـى، باهتمـامٍ كبيـر. وبالرغم من أنها لـم تُحَلَ كلياً بعـد، ثمة ما يدعو

(*) حول هذا، انظر محاضرتي 'Equality of What?' in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, and Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980); *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985)؛ وكتابي *Inequality Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Oxford University Press, 1992)؛ وكتـاب *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993) الـذي اشـتركتُ فـي تحريـره مع مارثا نوسـبوم Martha Nussbaum. وقد تناولتُ المسـائلَ الأساسـية في الفصل 11 'الحيوات والحريات والقدرات'، والفصل 12، 'القدرات والموارد' من هذا العمل.

(**) انظـر Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All* (1995) حـول الفائـدة الاستراتيجية لاستخدام أداة الدخل حتى عندما يكون الغرض الرئيسي إعلاء شأن الحرية. انظر أيضاً Norman Daniels, *Just Health* (2008).

للاعتقـاد بـأن نقاطَها المركزية باتتِ الآن واضحـةً ومفهومةً نوعاً ما. ومع أني لن أهملَها فيما تبقى من الكتاب، أعتقد أنَّ ثمة حاجةً أكثرَ إلحاحاً إلى الاهتمام بتوضيح بعض المشكلات الأخرى في المقاربة الراولزية مما لم يظهر كثيراً في أدبيات هذه الأيام.

(1) التعلق الحتمي بالسلوك الفعلي

أولاً، يتجه تمرين الإنصاف في مقاربة العقد الاجتماعي، في الحالة الراولزية، إلى استبانة 'المؤسسـات العادلة' فحسـب، من خلال التوصل إلى 'اتفاق على مبادئ تنظيم مؤسسات البنية الأساسية [للمجتمع] نفسِها مـن الحاضـر إلى المستقبل'.(*) وفي نظـام العدالة بصفتهـا إنصافاً، يولي راولـز اهتمامـاً مباشـراً يـكاد يكون حصريـاً لـ'المؤسسـات العادلة'، بدل التركيـز علـى 'المجتمعات العادلـة' التي يمكن أن تحـاولَ الاعتمادَ على المؤسسات الكفوءة والسمات السلوكية الفعلية معاً.

يلخص صمويل فريمان، الذي قام وإيرين كيلي بعملٍ رائع جمعا فيه وحررا كتاباتِ راولز الكاملة، استراتيجيةَ راولز في 'العدالة بصفتها إنصافاً' على النحو التالي:

يطبِّـق راولـز فكرةَ عقدٍ اجتماعـيٍ افتراضي ليُحاجَّ بمبـادئ العدالة. تُطبَق هذه المبادئ أولَ الأمر لإقرار عدالة المؤسسـات التي تشـكِّل البنيةَ الأساسـيةَ للمجتمع. ويكـون الأفرادُ عدولاً وتكـون أعمالُهم صائبة بقدر استجابتهم واستجابتها لمتطلبات المؤسسات العادلة... وتؤثر الكيفيةُ التي تُحـدَد بها [هذه المؤسسـات] وتُدمَـج في النظام الاجتماعـي تأثيراً عميقاً في شخصيات الناس ورغباتِهم وخططِهم وآمالِهم المستقبلية وما يتطلعون إلى أن يكونوا. ولِما لهذه المؤسسات من تأثيراتٍ عميقة علينا كأشخاص، فإنَّ البنيةَ الأساسـية للمجتمع هي 'الموضوع الأول للعدالة'، هكذا يقول

(*) John Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 23.

راولز.(*)

بوسعنا أن نرى كم هي مختلفة هذه المقاربة، المنصبَّة على الـ نيتي، عن أي مقاربةٍ للعدالة قائمةٍ على الـ نيايا، كنظرية الخيار الاجتماعي، مثلاً (انظر بيانَ الفرق بين المفهومين في المقدمة). تميل النظرية الأخيرة هذه إلى جعل تقييم تراكيب المؤسسات الاجتماعية وأنماط السلوك العام قائمةً على أساسِ ما تتمخض عنه مِن نتائجَ وتبلوراتٍ اجتماعية (مع لَحظِ، بين ما يُلحَظ من أشياء، أيِ أهميةٍ جوهرية قد تكون لمؤسساتٍ وأنماطٍ سلوكيةٍ معينة في التبلورات الاجتماعية موضع التقييم).

ثمة مسألتان في هذه المقارنة تستحقان اهتماماً خاصاً. أولاً، لا يسع فهمَ العدالة بصفتها نيايا إهمالُ التبلور الاجتماعي الفعلي الذي يُتوقع أن يتمخضَ عن أي اختيارٍ للمؤسسات، بالنظر إلى السمات الاجتماعية الأخرى (ومنها أنماط السلوك الفعلي). فما يحدث للناس فعلاً لا يمكن إلا أن يكونَ شأناً مركزياً لنظريةٍ في العدالة، في منظور نيايا (دون تجاهل أي قيمةٍ جوهرية يمكن إعطاؤها في حدود المعقول للمؤسسات والمعايير السلوكية التي تُعتَبر هي أيضاً بحد ذاتها مهمة).

ثانياً، حتى لو سلَّمنا فعلاً بأنَّ اختيارَ مؤسساتٍ اجتماعيةٍ أولية، من خلال الاتفاق بالإجماع، من شأنه إنتاجُ نوعٍ من تعريف السلوك 'المعقول' (أو السلوك 'العدل' [أو 'الصائب'])، يظل هناك سؤالٌ كبير حول الكيفية التي ستعمل بها المؤسسات المختارة في عالمٍ يمكن أن ينسجمَ السلوك الفعلي لكل فرد أو لا ينسجمَ تماماً مع ما يُصطَلَح على اعتباره سلوكاً معقولاً. يرى راولز أن الإجماعَ على اختيار مبادئ العدالة سببٌ كافٍ لجعل هذه المبادئ 'مفهوماً سياسياً' للعدالة يقبله الجميع،

(*) Samuel Freedman, 'Introduction: John Rawls – An Overview', in Samuel Freedman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 3–4.

لكنَّ هذا القبولَ يظل بعيداً جداً عن أنماط السلوك الفعلي التي يمكن أن تنشأ في المجتمع الفعلي المكوَن من تلك المؤسسات. ولمَّا كان أحدٌ لم يقل قولَه، على الدرجة نفسِها من القوة والتفصيل، أنْ لا بدَ أنْ يكونَ سلوكُ الأفراد 'معقولاً' ليعملَ المجتمع بشكلٍ سليم، لا شك أنَّ جون راولز يدرك صعوبةَ الإقناع بأي نوعٍ من الظهور التلقائي لسلوكٍ معقولٍ يتلبَّس كلَ أفراد المجتمع.

السؤال الواجب طرحُه، إذن، هو التالي: إذا كانت عدالةُ ما يحدث في مجتمعٍ ما تعتمد على تركيبةٍ من السمات المؤسسية والخصائص السلوكية الفعلية، بين مؤثراتٍ أخرى تحدد التبلورات الاجتماعية في الواقع، فهل من الممكن تعريفُ مؤسساتٍ 'عادلة' لمجتمعٍ ما دون جعلها منوطةً بالسلوك الفعلي لأفراده (ليس بالضرورة السلوك 'العادل' أو 'المعقول')؟ إنَّ مجردَ قبول بعض المبادئ على أنها 'المفهوم السياسي الصحيح للعدالة' لا يحل هذه المشكلة إذا كان لنظريةِ العدالة المرجوة أن يكونَ لديها أيُ نوعٍ من قابلية التطبيق في توجيه اختيار المؤسسات في المجتمعات الفعلية.

بالفعل، لدينا أسبابٌ وجيهة للاعتراف بأن السعيَ للعدالة هو في جانبٍ منه مسألةُ تشكُّلٍ تدريجي لأنماط السلوك – فليس هناك قفزٌ مباشر من قبول مبادئَ معينة للعدالة إلى إعادة تصميمٍ كامل للسلوك الفعلي للفرد ليتماشى مع المفهوم السياسي للعدالة. يجب، بصفةٍ عامة، أن تُختارَ المؤسسات لا لتتماشى فحسب مع طبيعة المجتمع المنشود، بل كذلك مع أنماط السلوك الفعلي التي يمكن توقُعُها ولو قبل الجميع – وبعد أن يقبلوا – بمفهوم سياسيٍ ما للعدالة. لقد أريدَ من اختيار مبدئيْ العدالة، في النظام الراولزي، ضمانُ الاختيار الصحيح للمؤسسات وظهورُ السلوك الفعلي المناسب لدى كل فرد، ما يجعل نفسيةَ الفرد ونفسيةَ المجتمع معتمدتيْن اعتماداً عميقاً على نوعٍ ما من الأخلاق السياسية. وتشتمل

مقاربةُ راولز، التي طُورت بتناسقٍ وبراعة تدعوان للإعجاب، على تبسيطٍ منهجي شديد لمَهمةٍ ضخمة متعددةِ الوجوه ذاتِ أهميةٍ مركزية للتفكير العملي في العدالة الاجتماعية - هي مَهمةُ الجمع بين عمل مبادئ العدالة وبين السلوك الفعلي للناس. وهذا أمرٌ مؤسف لأن من الممكن المحاجَّةَ بأن العلاقة بين المؤسسات الاجتماعية وبين السلوك الفردي الفعلي - في مقابل السلوك المثالي - لا يمكن إلا أن تكونَ شديدةَ الأهمية لأي نظريةٍ في العدالة تهدف إلى إرشاد الاختيار الاجتماعي إلى العدالة الاجتماعية.(*)

(2) بدائل المقاربة العقد-اجتماعية

تستدعي طريقة راولز في البحث تفكيراً 'عقدَ-اجتماعي' يطرح السؤال التالي: ما 'العقد الاجتماعي' الذي مِن شأن الجميع قبولُه بالإجماع في الوضع الأصلي؟ تقع الطريقة العقد-اجتماعية في التفكير عموماً في التقليد الكانطي،(**) وكان لها أثرٌ كبير في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة - كذا إلى حدٍ بعيد بفضل راولز. يُدرج راولز نظريةَ العدالة بصفتها إنصافاً،

(*) كما سأبين الآن، كانت العلاقة بين هاتين السمتين في السعي للعدالة مكوناً رئيسياً للخلاف في التفكير السياسي الهندي القديم، كالخلاف بين كوتيليا من جانب وأشوكا من جانب آخر على سبيل المثال (انظر الفصل 3، 'المؤسسات والأشخاص'). وهي أيضاً موضوعُ أحد اشتباكات آدم سميث الفكرية الرئيسية في بحثه الفلسفةَ السياسية والفقه؛ انظر *The Theory of Moral Sentiments* (T. Cadell, 1790; republished, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1976)، و*The Lectures on Jurisprudence*, *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. 5, edited by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press, 1978).

(**) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788), English translation by L. W. Beck (New York: Liberal Arts Press, 1956).

كنظريةٍ، في هذا التقليد عموماً، ويصفها، كما أشرنا إليه في المقدمة، بأنها محاولة لـ'تعميم نظرية العقد الاجتماعي المعروفة كما هي، مثلاً، لدى لوك وروسو وكانط، والارتقاءِ بها إلى مستوىً أرفع من التجريد'(*)

يقارن راولز هذا النمطَ في التفكير المفضي إلى عقدٍ اجتماعي بالتقليد النفعـي الـذي يركـز على إنتـاج 'أعظم ما يمكـن تحصيلُه من فائـدة لجميع أفـراده، وأنْ تكـونَ هـذه الفائـدة كاملـة [أو لا تكون] ذاك أمـرٌ يتحدد بمبدأٍ كلي'.(**)وهـذه مقارنـةٌ مثيـرةٌ ومُهمة، ومـع ذلك يتيح لراولـز تركيزُه الكليُ علـى هـذا التبايـن الخاص صـرفَ النظر عن سبر المقاربـات الأخرى التي ليسـت عقد-اجتماعية ولا نفعية. من ذلك، مثلاً، مقاربة آدم سـميث، الذي يستدعي أداةً يسميها 'المشاهد المحايد' لإقامة أحكام العدالة على متطلبات الإنصاف. فما هذا بنموذج عقدٍ اجتماعي ولا نموذجِ تعظيم للمحصلة الكلية للمنافع (أو حتى تعظيم أي مؤشرٍ جمعيٍ آخر لـ'الفائدة الكاملة').

تتيـح فكـرةُ معالجة مسـألة الإنصاف من خلال مُشـاهد آدم سـميث المحايـد بعـضَ الإمكانات غير المتيسـرة بسـهولة في خـط التفكير القائم علـى العقـد الاجتماعـي الـذي يسـتخدمه راولز. يتعيـن علينا هنـا معاينةُ الجوانب التي يمكن أن يلحظَ فيها خطُ التفكير المشـتملُ على المشـاهد المحايـد الإمكانـاتِ التـي لا يسـع مقاربـةَ العقـد الاجتماعـي احتواؤهـا بسهولة، ومنها:

1. التعاملُ مع التقييم النسبي لا مع مجرد تعريف لحلٍ مافوقي؛
2. ولحـظُ التبلـورات الاجتماعيـة لا متطلبـاتِ المؤسسـاتِ والقواعدِ فقط؛

(*) John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. viii.

(**) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), pp. 95-6. بالفعل، تلك كانت نقطة الانطلاق الأساسية التي شد راولز إليها الاهتمام بشكلٍ صريح في مقالته الرائدة، 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958).

3. والسماحُ بجزئية التقييم الاجتماعي، مع التوجيه إلى ما هو هام من مشكلات العدالة الاجتماعية، ومن ذلك الحاجةُ الملحة إلى رفع حالات الظلم السافر؛
4. ولحظُ آراءِ مَن هم خارج مجموعة العقد الاجتماعي، إما لحظُ مصالحهم أو تجنبُ السقوط في فخ ضيق الأفق المحلي.

وقد أشرتُ في المقدمة إشارةً سريعة إلى كل واحدةٍ من هذه المشكلات التي تحد من المقاربة العقد-اجتماعية ومن نظرية راولز في 'العدالة بصفتها إنصافاً'، وتتطلب مزيداً من المجهود الاستنباطي.

(3) صلة الآراء العالمية

يَقصُر استخدامُ الصيغة الراولزية للعقد الاجتماعي حتماً حلقةَ المشاركة في السعي للعدالة على أعضاء كيانٍ سياسي أو 'شعبٍ' معين (كما سمى راولز هذا التجمع، وهو يشبه عموماً مفهومَ شعب الدولة الأمة في النظرية السياسية القياسية). فلا تترك أداةُ الوضع الأصلي للمرء خياراً هنا، سوى البحث عن عقدٍ اجتماعي عالميٍ عملاق، كما فعل توماس بوجي وآخرون في توسعة وضع راولز الأصلي ليصبح 'عالمياً'.(*) لكنَّ إمكانية المضي، في هذه الحالة، من خلال التسلسل الراولزي إلى إقامة مؤسساتٍ عادلة للمجتمع العالمي، أي المطالبة بحكومةٍ عالمية، أمرٌ معضلٌ جداً، وقد أشرت في المقدمة إلى التشكك الذي دفع كُتَّاباً كتوماس ناجل إلى إنكار محضِ إمكانية العدالة العالمية.

لكنَّ العالمَ خارج حدود البلد لا يمكن إلا أن يدخلَ في تقييم العدالة فيه لسببين مختلفين اثنين على الأقل حددناهما باختصار فيما سبق. الأول، لا يمكن إلا أن يؤثرَ ما يحدث في البلد، وكيفيةُ عمل المؤسسات فيه، على بقية العالم وقد تكون لهما أحياناً عواقبُ عالميةٌ هائلة. يتضح هذا بما فيه

(*) انظر Thomas W. Pogge (ed.), *Global Justice* (Oxford: Blackwell, 2001).

الكفاية عند النظر في عمل الإرهاب العالمي أو محاولاتِ كبح أنشطته، أو أحداثٍ مِن قَبيل غزو العراق بقيادة الولايات المتحدة، فقد فشت آثارُ ذلك في العالم أجمع وتخطتِ الحدود. أما السبب الثاني، فهو أن كلَ بلد، أو كلَ مجتمع، يمكن أن تكونَ له معتقداتُه [المحليةُ] الضيقة التي تستدعي مزيداً من المعاينة والتدقيق العالمييْن، لأن في استطاعتهما توسيعَ فئة ونوع المسائل المتناوَلَة بالدرس، ولأنَّ الافتراضاتِ الفعلية التي تكمن وراء الأحكام الأخلاقية والسياسية الخاصة يمكن إخضاعُها للمناقشة بالاستعانة بتجارب البلدان أو المجتمعات الأخرى. ويمكن أن تكونَ المناقشةُ العالميةُ أهم، في التقييم الأشمل، من المناقشات المحلية للحقائق والقيم المتعلقة، مثلاً، بوضع المرأة غير المساوي لوضع الرجل، أو مقبولية التعذيب أو - من وجهة النظر هذه - عقوبة الإعدام. ويعالج تمرين الإنصاف في التحليل الراولزي مسائلَ أخرى، لاسيما تفاوت المصالح والأولويات الشخصية للأفراد في مجتمعٍ معين. وستكون طرقُ ووسائل التعامل مع قيود المصالح الشخصية وضيق الأفق المحلي موضعَ بحث في الفصول التالية.

المبنى والمعنى: الثاني أولاً

أنهي هذا الفصل بتناول مسألةٍ مختلفة، وربما أقلَ خطورة. ففي نظرية راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً'، ترتبط فكرة الإنصاف بـ الأشخاص (ما السبيل إلى إنصافهم بعضِهم مِن بعض) بينما تنطبق مبادئ راولز في العدالة على اختيار المؤسسات (ما السبيل إلى تعريف المؤسسات العادلة). تؤدي الأولى إلى الأخيرة في تحليل راولز (وهو تحليلٌ لديَّ حوله بعضُ الشكوك)، لكنْ علينا أن نلاحظَ حقيقةَ أنَّ الإنصافَ والعدالةَ مفهومان مختلفان جداً الواحدُ عن الآخر في التفكير الراولزي. يشرح راولز الفرقَ بين الفكرتين بدقةٍ كبيرة، وقد علقتُ على الفكرة الأولى منهما آنفاً في هذا الفصل.

لكنْ ما مقدارُ أصالةِ هذا التمييز بين الإنصاف والعدالة – وهو فرقٌ من الواضح أنْ لا غنى لنظرية راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً' عنه؟ حصلتُ من جون راولو على ردٍ واضح وجلي عندما سألته أن يعلقَ على انتقادٍ لمقاربته أدلى إليَّ به، شفاهةً، أشعيا برلين. قال لي برلين، قد لا تكون فكرةُ 'العدالة بصفتها إنصافاً' جوهريةً إلى هذا الحد لأنك لن تجدَ في بعضِ أهمِ لغات العالم كلماتٍ تَمِيز بوضوح بين العدالة والإنصاف. فليس في الفرنسية، مثلاً، مصطلحاتٌ تخص إحداهما دون الأخرى؛ وكلمة 'justice' يجب أن تؤديَ المعنيَيْن معاً.(*) رد راولز بأنْ لا أهميةَ تُذكر في الواقع للوجود الفعلي للكلمتين المتخصصتين المتمايزتين بما فيه الكفاية، فالمسألةُ الأساسية هي ما إذا كان الناسُ الذي يتحدثون بلغةٍ لا تَمِيزُ بكلمةٍ واحدة بين المفهومين المختلفين يستطيعون مع ذلك التمييزَ بينهما، والمضيَ إلى توضيح التباين باستخدام عددَ ما يحتاجون من كلمات. أعتقد أن هذا هو بالفعل الرد الصحيح على سؤال برلين.(**) للكلمات أهميتُها، أي نعم، لكنْ يجب ألا تكبلَنا كثيرا.

(*) للكلمة الإنجليزية 'fair' أصول جرمانية، وهي آتيةٌ من الكلمة الألمانية الفصحى القديمة *fagar*، التي أتت منها الكلمة الإنجليزية القديمة *faeger*. وكانت استخداماتُها في الأصل غالباً جمالية، بمعنى 'pleasing' أو 'attractive'. وقد بدأ استعمال 'fair' بمعنى 'equitable' بعد زمن طويل، في الإنجليزية الوسطى.

(**) بالرغم من ذلك، أعترف أنه كان من الممتع لي أن أتكهنَ، عندما كانت الترجمة الفرنسية لكتاب راولز حول فضائل 'العدالة بصفتها إنصافا' توشك أن تخرج، كيف سيتكيف المثقف الباريسي مع المهمة الصعبة المتمثلة في فهم 'العدالة بصفتها إنصافاً' الفهمَ العميق الواجب. لكنني أسارع هنا إلى التنويه بأن المترجمة الفرنسية عن راولز أبقتْ على التمييز بأوصافٍ مختارة، وكذلك من خلال التركيز على أن الفكرة الأساسية هي '*la justice comme équité*' (انظر John Rawls, *Théorie de la justice*, translated by Catherine Audard (Paris: Editions du Seuil, 1987). انظر أيضاً John Rawls, *La justice comme équité: Une Reformulation de Théorie de la justice*, translated by Bertrand Guillaume (Paris: Editions La Découverte, 2008).

ثمة تباينٌ مهم متعلق بكلمة 'justice' نفسِها لفتَ انتباهي إليه دبليو. ڤـي. أو. كوايـن في رسـالةٍ بعث بها إلـيَّ بتاريخ 17 ديسـمبر 1992 معلقاً على مقالةٍ لي:

فكرتُ في كلمة *justice*، وكلمة *solstice*. من الواضح أن الأخيرة، *solstitium*، هي *sol* [الشمس] + *stit* تصغير *-stat*، وبالتالي يكون معناها 'solar standstill' [التوقـف التـام للشـمس]؛ لذلك تسـاءلت حول معنى كلمـة *justitium*: هـل يكـون معناها في الأصل كذلـك *legal standstill* [الإيقـاف التـام للقوانيـن]؟ تحريـتُ لـدى *Meillet*، فحصلـت على هذا المعنـى. 'عطلـة قضائية' شـيء غريب! فبحثتُ في مرجـعٍ آخر، فوجدت أن *justitia* [العدالة أو ربة العدل في الأسـاطير الرومانية] لا علاقة لها بـ *justitium*. وأنَّ *justitia* هـي *just* (um) + *-itia*، وبالتالـي تكـون 'just-ness'، كمـا ينبغـي تماماً لها أن تكون، بينما *justitium* هي *jus + stitium* [حيـث *jus* تعني في الإنجليزية الوسـطى "قانـون" و*stitium* كلمة لاتينية تعني بالإنجليزية *standstill* أي "توقف تام"].

بعد اسـتلامي رسـالة كواين، قلقتُ على إرثنا الديمقراطي قلقاً دفعني علـى الفـور بشـيءٍ من العصبيـة إلى مراجعـة الـ ماغنـا كارتا، تلـك الوثيقةِ الكلاسيكية حول الحكم الديمقراطي. ولحسن الحظ، اطمأن قلبي أنْ وجدتُ فيهـا العبارة التالية: 'Nulli vendemus, nulli negabimus aut differemus, rectum aut justitiam'، التـي يمكـن ترجمتُهـا علـى النحـو التالي: 'To no man will we sell, or deny, or delay, right or justice.' ['لـن نبيـعَ الحـقَ والعدلَ لأحد أو ننكرَهما عليه أو نؤخرَهما عنه']. يحق لنا [إذن] أن نحتفيَ بحقيقة أن زعماءَ تلك الهَبَّةِ العظيمةِ المناهضةِ للتسـلط لم يكونوا وحسـب يعلمـون مـا يفعلون، بل كانوا كذلك يعلمون ما يقولون (أسـتطيع أن أتصورَ تماماً ذعرَ القضاةِ الجالسين الآن على كراسيهم في مختلف أنحاء العالم أنْ يعلموا أنْ ليس في الماغنا كارتا أيُ ضمانةٍ بعطلةٍ قضائية).

تدعـو إسـهاماتُ جون راولز العظيمةُ في فكرتـيْ الإنصاف والعدالة إلى الإشادة، ومع ذلك ثمة أفكارٌ أخرى في نظريته للعدالة تستدعي، فيما أرى، تدقيقـاً نقديـاً وتعديـلاً. لقد أضاء تحليـلُ راولز الإنصـافَ والعدالةَ والمؤسسـاتِ والسـلوكَ فهمَنـا العدالـةَ إضـاءةً عميقة ولعـب - وما يزال يلعب - دوراً بَنّاءً جداً في تطوير نظرية العدالة. لكنْ لا يسعنا اعتبار طريقةُ راولـز فـي التفكيـر في العدالة 'نهايـةَ الطريق'. بل يتعين علينـا الإفادةُ من غنى الأفكار التي استقينا من راولز - ثم مواصلة العمل بدل أخذ 'عطلة'. فنحن بحاجة إلى 'justitia' لا إلى 'justitium'.



3
المؤسسات والأشخاص

ليس الاعتقاد أن الصلاح goodness وثيقُ الصلةِ بالذكاء smartness، كما أشار إلى ذاك ويتغنشتاين (انظر الفصل 1)، جديداً تماماً كما قد يبدو للوهلة الأولى. بالفعل، فقد طرح هذه المسألةَ كثيرٌ جداً من المفكرين على مدةٍ طويلةٍ من الزمن، وإنْ لم يقيموا ربما الصلةَ بتلك الحدية التي أقامها ويتغنشتاين بين الأمرين. من الأمثلة المثيرة للاهتمام أشوكا، إمبراطورُ الهند في القرن الثالث ق.م وصاحبُ كثيرٍ من الوصفات في السلوك الصالح والقويم، المنقوشةِ على ألواحٍ وأعمدةٍ حجريةٍ متينة في الهند وخارجها. فقد علَّق هذا الإمبراطور على هذه الصلة في إحدى وصفاته الأكثر شهرة.

كان أشوكا ضد التعصب ومع الفهم القائل بأنه حتى عندما تجد طائفةٌ اجتماعيةٌ أو دينيةٌ ما نفسَها متعارضةً مع طوائفَ أخرى، 'لا بد لها من تأدية الاحترام الواجب للطوائف الأخرى بكل الطرق الممكنة وفي جميع الأوقات'. من الأسباب التي قدمها الإمبراطور لهذه النصيحة السلوكية سببٌ علم-معرفي عموماً مفادُه أنْ 'ما مِن طائفةٍ مِن الطوائف الأخرى إلا وتستحق الاحترام لسببٍ أو لآخر'. وأتبع قائلاً: 'إنَّ الذي يراعي طائفتَه ويستخف بطوائف الآخرين نائياً [بنفسه و]طائفته عنها تماماً، إنما يُوقِع بهذا السلوك في الحقيقة أفدحَ الضرر بطائفته هو'.(*) كان أشوكا واضحاً في

(*) أضيفَ ميلانُ الخط إضافة. وردت عبارتا أشوكا هاتان في Edict XII (on 'Toleration') at Erragudi؛ أستخدمُ هنا ترجمةَ Vincent A. Smith in *Asoka: The Buddhist Emperor of India* (Oxford: Clarendon Press, 1909), pp. 170–71، باستثناء بعض التعديلات الطفيفة جداً استناداً إلى الأصل السنسكريتي.

الإشـارة إلى حقيقة أنَّ التعصبَ تجاه معتقدات وديانات الآخرين لا يساعد على توليد الثقة في سـماحة معتقدِ ودينِ المرءِ نفسِـه. تنشأ من ذلك دعوى أنَّ غفلـةَ المـرء عمـا يمكن أن يوقـعَ 'أفدحَ الضرر' بطائفتـه - تلك الطائفةِ نفسِـها التـي يحـاول إعـلاءَ شـأنها - ربما كان أمـراً غبياً يـؤدي إلى عكس المراد. ويكون مثل هذا السلوك، بهذا المنطق، 'غيرَ جيد' و'غيرَ ذكي'.

وقـد انطـوى تفكير أشـوكا فـي العدالـة الاجتماعية ليـس فقط على قناعةٍ لديه بأهمية تحسين صلاح حال وحرية الناس عموماً للدولة وأفراد المجتمـع، بـل وعلى [حقيقة] أن هـذا الدعمَ الاجتماعـي يمكن التوصلُ إليه من خلال السـلوك الجيد الطوعي للمواطنين أنفسـهم، دون إكراههم عليـه بالقوة. وقد أمضى أشـوكا شـطراً لا بأس به مـن حياته يحاول تعزيزَ السلوك التلقائي الجيد لدى الناس تجاه بعضهم البعض، وكانت المراسيم التي أنشأها في أرجاء البلاد جزءاً من هذا الجهد.(*)

بخلاف تركيز أشوكا على السلوك البشري، شدد كوتيليا، الذي كان المستشارَ الأول لجد أشوكا شاندراغوپتا (الإمبراطور الموورياني الذي أقام السـلالة الحاكمة وكان أولَ ملكٍ يحكم كلَ الهند تقريباً) ومؤلفَ رسـالة آرثاساستر*Arthasastra* الشهيرة (التي تُتَرجَم عموماً 'الاقتصاد السياسي') في القرن الرابع ق.م، على بناء واسـتخدام المؤسسـات الاجتماعية. كان اقتصـاد كوتيليـا السياسـي قائمـاً علـى فهمـه دورَ المؤسسـات فـي نجاح السياسـات وكفـاءة الأداء الاقتصـادي، واعتبـر السـمات المؤسسـية، بما تشمل من قيود ومحظورات، مساهِماتٍ رئيسية في السلوك القويم وكوابحَ

(*) قاد السجل الرائع لالتزامات أشوكا الاجتماعية غير المعتادة، إلى جانب محاولاته الممتدة لترقية تسهيلات الرفاه الاجتماعي لرعاياه، هربرت جورج ويلز في خلاصة التاريخ إلى القول بأنّ 'من بين عشـرات آلاف أسـماء الملوك التي شـغلت أعمدة التاريخ، من أصحاب الجلالة والعطوفة والوقار والسـمو الملكي وما أشـبه، يشـع اسم أشوكا كنجم، أوحدَ تقريباً' (H. G. Wells, *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind* (London: Cassell, 1940), p. 389).

للحرية السلوكية. وهذه كما لا يخفى نظرةٌ مؤسسيةٌ مباشرة لإعلاء العدالة، ولـم يسـلِّم كوتيليـا كثيراً بقدرة الناس على القيام بأشـياءَ جيدة طوعاً دون دفعهـم إلى ذلك دفعاً بحوافزَ ماديةٍ مصمَمةٍ بعناية وبالضغط والعقوبة، إنْ لزم الأمر. ويشـارك كوتيليا رأيَه في قابلية البشـر للرشوة، بالطبع، كثيرٌ من الاقتصاديين اليوم، لكنَّ هذه الآراء تتناقض تناقضاً حاداً مع إيمان أشـوكا المتفائـل [بإمكانيـة] جعل الناس يتصرفون بشـكلٍ أفضلَ بكثير من خلال إقناعهم باستعمال العقل أكثر، وحثهم على إدراكٍ أنَّ من الغباء الميلُ إلى السلوك الفظ، ذي العقابيل الفظيعة على الجميع.

لا شـك تقريبـاً فـي أن أشـوكا بالَغَ في تقديـر ما الـذي يمكن عملُه بالإصـلاح السـلوكي وحـده. وكان قـد بـدأ عندما بـدأ كإمبراطورٍ شـديدٍ وعنيـد، لكنـه مر بتحـولٍ أخلاقيٍ وسياسـيٍ كبير بعد أن أثار اشـمئزازَه ما شـهِدَ مـن فظاعـة في حربه المظفـرة على ما تبقى من أراضـي الهند البكر (كالينيـا، التـي تُعـرَف اليـوم بــ أوريسـا). فقرر تغييـرَ أولوياتـه الأخلاقية والسياسـية، واعتنق تعاليمَ غوتاما بوذا السـمحة، وسـرح جيشَـه بالتدريج وراح يحـرر العبيـد والعمالَ المكبلين، وأخَـذَ دورَ المعلم الأخلاقي بدل دور الحاكم القوي.(*) ومِن أسـفٍ أنَّ إمبراطوريةَ أشـوكا الواسعة تفككت ليـس بعـد وفاته بوقتٍ طويل، لكنْ ثمة ما يدل على أن هذا لم يحدث في حياته لخشـية الناس منه، هذا سـبب، وكذلك لأنه لم يفكك، في الواقع، النظامَ الإداريَ الكوتيلياني للحكم المنضبط (كما بيَّن بروس ريتش).(**)

(*) حـول حيـاة أشـوكا، انظـر Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas* (Oxford: Oxford University Press, 1961); Upindar Singh, *A History of Ancient and Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century* (New Delhi: Pearson Education, 2008).

(**) حول هذه النقطة الأخيرة، انظر أيضاً Bruce Rich's excellent book, *To Uphold the World: The Message of Ashoka and Kautilya for the 21st Century* (New Delhi: Penguin, 2008), Chapter 8.

ولئن لم يكُ أشوكا مصيباً تماماً كما هو واضح في تفاؤله حول ميدان ووُسع السلوك الأخلاقي، أفيكون كوتيليا مصيباً في تشككه إلى هذا الحد في الإمكانية الفعلية للحصول على نتائجَ جيدة من خلال الأخلاق الاجتماعية؟ لا نجافي الصواب إنْ قلنا إنَّ أياً من وجهتيْ نظر أشوكا وكوتيليا هاتين لم تكن كاملةً بنفسها، لكنهما كلتيهما تسترعيان الاهتمام عند النظر في طرق ووسائل إعلاء العدالة في المجتمع.

الطبيعة المشروطة للخيار المؤسسي

إنّ للأدوار المترابطة للمؤسسات وأنماط السلوك في تحقيق العدالة في المجتمع صلةً لا بتقييم أفكار الحكم من الماضي البعيد، كأفكار كوتيليا وأشوكا، فحسب بل بتطبيقها كذلك، هذا واضح، على الاقتصاديات والفلسفة السياسية المعاصرتين.(*) من الأسئلة التي يمكن أن تُطرَح عن صيغة جون راولز للعدالة بصفتها إنصافاً السؤال التالي: إذا كانت أنماط السلوك تختلف باختلاف المجتمعات (وثمة ما يدل على ذلك)، فكيف يَستخدم راولز مبدئيْ العدالة نفسيْهما، فيما يسميه 'المرحلة الدستورية'، لإقامة مؤسساتٍ أساسية في مجتمعاتٍ مختلفة؟

في الإجابة على هذا السؤال، لا بد من ملاحظة أنَّ مبدئيْ راولز للمؤسسات العادلة لا يحددان، عموماً، مؤسساتٍ فيزيائيةً معينة، بل يضعان قواعدَ لضبط اختيار المؤسسات الفعلية. وبالتالي، يمكن أن يلحظَ الاختيارُ الفعلي للمؤسسات ما يلزم من المَعلمات الفعلية للسلوك الاجتماعي القياسي. لنأخذ، على سبيل المثال، مبدأ راولز الثاني في العدالة:

(*) انظر تحليل إدموند إس. فيلبس الدقيق للارتباط برأي فردريك حايك في الرأسمالية: Edmund S. Phelps, 'Hayek and the Economics of Capitalism: Some Lessons for Today's Times', 2008 Hayek Lecture, Friedrich August von Hayek Institute, Vienna, January 2008.

أن تلبيَ التفاوتاتُ الاجتماعية والاقتصادية شرطين. الأول، أن تكونَ مرتبطةً بوظائفَ ومواقعَ متاحةٍ للجميع في ظروفٍ من المساواة التامةِ في الفرص؛ والثاني، أن تكونَ أعظم فائدةً لأقل أفراد المجتمع حظاً.(*)

بالرغم من أن الشطرَ الأول قد يوحي بأن هذه مطالبةٌ مباشرة بمؤسساتٍ لا تمييزية لا ترتبط بالضرورة بمعاييرَ سلوكيةٍ معينة، من المعقول التفكير أنَّ متطلباتِ 'المساواة المعقولة في الفرص» يمكن أن تعطيَ دوراً أكبرَ بكثير للسمات السلوكية (مثلاً، ما هي أكفأ معايير الاختيار باعتبار خصائصَ سلوكيةٍ معينة، وهكذا) في تحديد الاختيار الصحيح للمؤسسات.

عندما نتحول إلى الشطر الثاني لمبدأ الخيار المؤسسي هذا (المطلب المهم الذي يأخذ اسمَه منه 'مبدأ التفاوت')، علينا أن نعاينَ كيف ستنسجم مختلف الترتيبات المؤسسية المحتملة، وتتفاعل، مع المعايير السلوكية في المجتمع. بالفعل، حتى لغة مبدأ التفاوت تعكس تدخُّلَ هذا المعيار مع ما سيحدث فعلاً في المجتمع (أي، ما إذا كانت التفاوتات ستفلح في أن تكونَ 'أعظم فائدةً لأقل أفراد المجتمع حظاً'). مرةً أخرى، يعطي هذا راولز متسعاً كبيراً لبناء حساسيةٍ للاختلافات السلوكية.

تقييد السلوك من خلال التفكير العقد-اجتماعي

ثمة، مع ذلك، مسألةٌ ثانية ذاتُ صلة بمناقشة العلاقة بين السلوك الفعلي واختيار المؤسسات. تتعلق هذه المسألة، التي قدمتُ لها في الفصل السابق، بافتراض راولز أنَّ الناسَ ما أنْ يتوصلوا إلى العقد الاجتماعي، حتى يتخلوْن عن أيِ سعيٍ أضيقَ للمصلحة الشخصية ويتبعون بدلاً من ذلك قواعدَ السلوك اللازمة لعمل العقد الاجتماعي. وتمتد نظرية راولز

(*) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 42–3.

للسلوك 'المعقول' إلى السلوك الفعلي المفترَض بعد قيام تلك المؤسسات المختارة - التي اختيرت بالإجماع في الوضع الأصلي.(*)

وقد وضع راولز افتراضاتٍ صارمةً جداً لطبيعة السلوك ما بعد العَقدي. وعبَّر عن هذه المسألة كما يلي في كتابه الليبرالية السياسية:

يتوق العقلاء من الناس reasonable persons كغايةٍ تُطلَب لِذاتها إلى عالَم اجتماعي يستطيعون فيه، كأحرارٍ متساوين، التعاونَ مع الآخرين بشروطٍ يقبلها الجميع. ويصرون على وجوب سيطرةِ مبدأ التعامل بالمثل في ذلك العالم بحيث تعم الفائدةُ الفردَ والآخرين معاً. في المقابل، يكون الناس غيرَ عقلاء unreasonable من هذا المنظور الأساسي نفسِه عندما يخططون للمشاركة في برامجَ تعاونية لكنهم يكونون غيرَ مستعدين لاحترام، أو حتى طرح، أي مبادئ أو معايير عامة لتحديد شروط التعاون العادلة، إلا تكلفاً أمام الناس عند اللزوم. ولا يتورعون عندما تسمح لهم الظروف عن خرق تلك الشروط إذا كان ذلك يلائم مصالحَهم.(**)

بافتراضه أن السلوكَ في عالَم ما بعد العقد الاجتماعي سوف يشمل متطلباتِ السلوك العاقل المنسجمِ مع العقد، يجعل راولز اختيارَ المؤسسات أبسطَ بكثير، لأننا نعلم ما نتوقع من الأفراد من سلوك بعد قيام المؤسسات.

لا يمكن اتهامُ راولز، إذن، بأي شكل من الأشكال بالتناقض أو القصور في عرض نظرياته. لكن تبقى، مع ذلك، مسألةُ كيف سيترجَم هذا النموذجُ السياسيُ المتسقُ والمترابط إلى دليلٍ لأحكام العدالة في العالم [الفعلي] الذي نعيش فيه، لا العالَم المتخيَل الذي يُعنى به راولز هنا في المقام الأول. يكون لتركيز راولز مغزىً بالفعل إذا كان الغرضَ

(*) حول هذه المسألة، انظر Anthony Laden, 'Games, Fairness, and Rawls's "A Theory of Justice" ', *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991).

(**) Rawls, *Political Liberalism*, p. 50.

بيانُ كيفية التوصلِ إلى ترتيباتٍ اجتماعيةٍ عادلة كلَ العدل والتوصلِ كذلك، بمساعدةٍ إضافية من السلوك المعقول، إلى عالمٍ عادلٍ تماماً.(*) لكنَّ هذا يجعل التباعدَ الذي أشرت إليه في المقدمة بين التفكير المافوقي والأحكام النسبية للعدالة الاجتماعية أكبرَ وأعوصَ بكثير.

ثمة تشابهٌ حقيقي بين الافتراضات الراولزية للسلوك العقلاني بعد التواضعات المفترضة في الوضع الأصلي، وبين رؤية أشوكا لمجتمع يسيِّره السلوكُ الصحيح (أو *dharma* [القوانين والأعراف])، إلا أننا نحصل من كتابات راولز النقدية على صورةٍ أكملَ بكثير للكيفية التي يُفترض أن تسيرَ بها الأشياء في عالَمٍ نحاول أن نصلَ إليه، مع لحظ الدور المزدوج للمؤسسات والسلوك. يمكن اعتبارُ هذا إسهاماً هاماً في التفكير في العدالة المافوقية باعتبار ما هي وحدها. يلخص راولز رؤيتَه المافوقية المثالية للمؤسسات والسلوكيات بقوةٍ ووضوح فيقول:

وهكذا وباختصارٍ شديد: 1) فضلاً عما يمتلكه المواطنون من قدرةٍ على تصور الخير، لديهم كذلك قدرةٌ على تعلُم مفاهيم العدالة والإنصاف ورغبةٌ في التصرف بمقتضى هذه المفاهيم، 2) وعندما يعتقدون أنَّ المؤسساتِ والممارساتِ الاجتماعية عادلة أو منصفة (بالمعنى الذي

(*) ثمة، مع ذلك، مسألةٌ مهمة هنا بخصوص كفاية النظرية الراولزية لتوصيف العدالة المافوقية بسبب قبول راولز بالتفاوتات اللازمة لتلبية متطلبات الحوافز. فإنْ نحن قبلنا حجة جي. إيه. كوهن، المقدمةَ في كتابه G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008)، أنَّ هذا يطعن في كفاية نظرية راولز كنظرية للعدالة الكاملة لوجوب عدم القبول بالتفاوت لتملق الناس ليتصرفوا كما ينبغي (أي ليقوموا بما يجب عليهم القيام به في العالَم العادل حتى دون حوافزَ شخصية)، فسوف يتزعزع جوهر نظرية راولز في العدالة الكاملة. وكما بينتُ في الفصل السابق، ثمة مشكلةٌ مهمةٌ هنا، لأن راولز يضع من جهة شروطاً قوية على السلوك الفردي في عالم ما بعد العقد الاجتماعي، ثم يقبل من جهةٍ أخرى مبدأ الحوافز في العقد الاجتماعي نفسه، فيعفي الناس بذلك من واجب السلوك المثالي بلا حوافز.

يحـدده هـذان المفهومـان للكلمة)، يكونون مسـتعدين للإسـهام في تلك الترتيبـات وراغبيـن فـي ذلك شـريطةَ أن تكونَ لديهم ضمانـةٌ معقولة بأن الآخريـن سـيقومون هـم أيضاً بواجبهم [فـي هذا السـبيل]؛ 3) وإذا أظهر الآخـرون نيـةً للقيـام بواجبهـم فـي الترتيبـات العادلـة أو المنصفـة، مال المواطنـون إلى ائتمانهـم والثقة فيهم؛ 4) يصبح هذا الائتمان والثقة أقوى وأكمل إذا استدام نجاح الترتيبات التعاونية مدةً أطول؛ 5) ويصح الشـيء نفسُـه إذا كان الاعتراف بالمؤسسـات الأساسـية المقامة لضمان مصالحنا الأساسية (الحقوق والحريات الأساسية) أكثرَ ثباتاً وتلقائية.(*)

هـذه الرؤيـة مضيئـةٌ وملهمة جـداً بكثيرٍ مـن الأشـكال. ومع ذلك، إذا كنـا نحـاول مقارعـةَ الظلـم فـي العالـم الذي نعيـش فيه، بـكل ما في المؤسسـات من فجوات وما في السـلوك من نواقص، وَجَبَ علينا كذلك أن نفكرَ في الكيفية التي يجب أن تقامَ بها المؤسسات حالياً لإعلاء العدالة من خلال تعزيز الحقوق والحريات الأساسـية وصلاح حال الناس الذين يَحيْـون اليوم ويقضون غداً. هاهنا بالضبط تصبح القراءة الواقعية للمعايير والضوابط السلوكية مُهمةً لاختيار المؤسسات والسعي للعدالة. وأن يُطلَبَ من السـلوك اليوم أكثرَ من المتوقع أن يلبّى لن يكونَ سـبيلاً حسـناً لإعلاء قضية العدل. يجب أن يلعبَ هذا الإدراك الأساسي دوراً في الطريقة التي نفكر بها في العدل والظلم اليوم، وسوف تراه في ما تبقى من الكتاب.

السلطة والحاجة إلى الموازنة

ربما يكون هذا أيضاً موضعاً يتعين علينا فيه أن نفتحَ أعينَنا على فهم جون كينيث غالبريث الأساسـي طبيعةَ المؤسسـات الاجتماعية المناسـبة التـي يمكـن أن يحتـاجَ إليهـا المجتمـع. كان غالبريـث مدركاً جـداً الأثرَ السـلبي للسـلطة المتحررةٍ من كل قيد، ليس لأن التوازنَ المؤسسـي مهمٌ

(*) Ibid., p. 86.

جداً للمجتمع فحسب بل لأن السلطةَ مَفسَدة أيضاً، للسببيْن معاً. ولقد حاجَّ بأهمية وجود مؤسساتٍ اجتماعيةٍ مستقلة يمكن أن تمارِسَ على بعضها البعض 'سلطةً موازِنة' 'countervailing power'. وقد تحدث غالبريث عن هذا المطلب وما له من أهمية في كتابه الذي نشر سنة 1952، الرأسمالية الأمريكية *American Capitalism*، الذي يصف كذلك وصفاً مضيئاً غيرَ تقليدي كيف أن نجاحَ المجتمع الأمريكي معتمدٌ بشدة على عمل سلطة جمهرةٍ من المؤسسات التي تكبح وتوازن القوةَ والهيمنةَ التي كان يمكن أن تمارسَها مؤسسةٌ واحدة لو كانت تحكم وحدَها.(*)

وإنك لتجد في تحليل غالبريث الكثيرَ حول ميل السلطة التنفيذية في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة إلى ما لا تحمد عقباه من ممارسةٍ مطلقة للسلطة قد تتخطى أهدافَ الدستور الأمريكي. بل الأكثر مدعاةً للدهشة ما يرويه لنا، وما يرويه كثير، من أخطاء دول الحزب الواحد ذات التحكم والقيادة المركزييْن، كالاتحاد السوفييتي السابق. فبالرغم من الحماسة السياسية والأمل بالعدل اللذين ولدتْهما ثورة أكتوبر أولَ الأمر، سرعان ما أصبحت الإخفاقات السياسية والاقتصادية الجسيمة سمةَ اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية (ومن ذلك التصفيات، والمحاكمات الاستعراضية، ومعسكرات الاعتقال والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية الفاشلة التي تهيمن عليها البيروقراطية). يمكن، في رأيي، إرجاعُ هذه الإخفاقات، في جانبٍ من الأمر على الأقل، إلى الغياب التام للسلطات

(*) John Kenneth Galbraith, *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1952; London: Hamish Hamilton, 1954; revised edn, 1957). انظر أيضاً Richard Parker, *John Kenneth Galbraith: His Life, His Politics, His Economics* (New York: Farrar, Straus&Giroux, 2005); republished as *John Kenneth Galbraith: A Twentieth-Century Life* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007).

الموازِنة في هيكلية السلطة السوفييتية. ترتبط هذه المسألة كما هو واضح بغياب الديمقراطية، وسأعود إلى هذا الموضوع لاحقاً في الكتاب (الفصل 15 'الديمقراطية بصفتها نقاشاً عاماً'). يمكن أن ترتبطَ مسألة ممارسة الديمقراطية ارتباطاً وثيقاً بوجود واستخدام سلطةٍ موازِنة في مجتمعٍ تتعدد في مصادر الرأي والقوة.

الدور التأسيسي للمؤسسات

لا بد لأي نظريةٍ في العدالة أن تُوليَ دورَ المؤسسات مكانةً هامة، بحيث أن اختيارَ المؤسسات لا يمكن إلا أن يكونَ عنصراً مركزياً في أي وصفٍ معقول للعدالة. ولكن، لِما تَقدَّم من أسباب، يتعين علينا البحث عن مؤسساتٍ تعزز العدالة، بدل التعامل معها على أنها بحد ذاتها مظهراً من مظاهرها، ما سوف يعكس نوعاً من النظرة المؤسسية الأصولية. وبالرغم من أن منظورَ نيتي *niti* القائمَ على الترتيب غالباً ما يفسَر بطرقٍ تجعل وجودَ المؤسسات المناسبة نفسِها كافياً لتلبية متطلبات العدالة، يشير منظور نيايا *nyaya* الأوسع إلى ضرورة معالجة ما يتولد من تلك المؤسسات في الواقع من تبلورات اجتماعية. بالطبع، يمكن دون مجافاة المنطق اعتبارُ المؤسساتِ نفسها جزءاً من التبلورات الاجتماعية التي تأتي من خلالها، لكنها أبعد بكثير من أن تكونَ هي كلَ ما يتعين علينا التركيز عليه، لأن حيواتِ الناس في الميزان.(*)

هناك تراثٌ مديد، في التحليل الاقتصادي والاجتماعي، لتعريف قيام العدل بما اعتُبِر أنه الهيكليةُ المؤسسيةُ الصحيحة. وثمة أمثلةٌ ممتازةٌ

(*) بيَّن القاضي ستيفن برايِر بقوةٍ أكبرَ ووضوحٍ أكثرَ بكثير من ذلك أهمية الانتباه لـ'الغرض والنتائج' في تفسير دستور ديمقراطي ما، مشدداً على دور 'النتائج كمحكٍ هام لمصداقية تفسيرٍ معين لهذه الأغراض الديمقراطية' (*Active Liberty: Interpreting Our Democratic Constitution* (New York: Knopf, 2005), p. 115).

كثيرةٌ جداً لهذا التركيز على المؤسسات، مع تحيزٍ قوي لهذه الرؤية المؤسسيةِ أو تلك للمجتمع العادل، مِن ترياق التجارة والسوق الحرة ذات الأداء الرائع إلى الفردوس الموعود لامتلاك المجتمع وسائلَ الإنتاج والتخطيطِ المركزي الفذ. ولكنْ توجد، مع ذلك، أسبابٌ مهمة للاعتقاد بأن أياً من هذه الصيغ المؤسسية الفخمة لا يفي بما أمل [بل تَوهَّم] أصحابُه الحالمون [بل الواهمون] من وعود، وأنَّ نجاحَهم الفعلي في إنتاج تبلوراتٍ اجتماعية جيدة معتمدٌ اعتماداً شديداً على الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية المتغيرة.(*) قد لا تجافي الأصوليةُ المؤسسيةُ [حقيقةَ] تعقيدِ المجتمعات فحسب، بل إن الرضا عن الذات الذي يرافق الحكمةَ المؤسسيةَ المزعومة في أغلب الأحيان يمنع الدراسةَ النقديةَ للنتائج الفعلية لقيام المؤسسات الموصى بإقامتها. بالفعل، في النظرة المؤسسية الصرفة، لا توجد، رسمياً على الأقل، قصةُ عدالة خلف إقامة 'المؤسسات العادلة'. علاوةً على ذلك، وبصرف النظر عما ترتبط به المؤسسات من خير، يصعب الاعتقاد بأنها في الأساس خيرٌ بذاتها، اللهم إلا أن تكون سبيلاً فعالة لتحقيق منجزاتٍ اجتماعيةٍ مقبولة أو ممتازة.

سوف يبدو كلُ ذلك سهلَ الإدراك بما فيه الكفاية. ومع ذلك، غالباً جداً ما ينطوي الرأيُ المختار القائلُ بالتركيز على المؤسسات بطبيعته على أصوليةٍ مؤسسية، حتى في الفلسفة السياسية. فمثلا، في بحثه الشهير الجدير بهذه الشهرة لـ'الأخلاق بالاتفاق' 'Morals by Agreement'، يعتمد داڤيد غوتييه على الاتفاقات التي تأخذ شكلَ توافقٍ بين الأطراف المختلفة على الترتيبات المؤسسية، ما يفترض أن يأخذَنا مباشرةً إلى العدالة الاجتماعية.

(*) تجد بعضَ أسبابِ هذا التباين بين الرؤى المؤسسية الصماء والتبلورات الاجتماعية الفعلية مشروحةً في كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Oxford University Press, 1999).

وتُعطَى المؤسسات أولويةً عليا - أولويةً قد تبدو مستثناةً [من المساءلة] عن طبيعة النتائج الفعلية التي [يمكن أن] تتمخضَ عما يُتفق عليه من مؤسسات. وكما تبين، يعتمد غوتييه بشدة على عمل اقتصاد السوق في إنتاج الترتيبات الفعالة التي يُتصوَر أن تركزَ عليها الأطراف التي تسعى للاتفاق، وما أن تقامَ المؤسسات 'الصحيحة' حتى نصبحَ [وربما يصح أن نقول، 'نَقَعَ'] في أيديها الأمينة، هكذا يُفترض. يقول غوتييه بوضوح إنَّ إقامةَ المؤسسات الصحيحة يحرر الأطرافَ كذلك من التقيد الدائم بالأخلاق. وقد سَمى الفصلَ من كتابه الذي شرح فيه كلَ ذلك 'السوق: التحرر من الأخلاق'، ويا له من اسمٍ ملائم.(*)

ربما يكون إعطاءُ هكذا دورٍ تأسيسي للمؤسسات في تقييم العدالة الاجتماعية، على نحو ما فعل داڤيد غوتييه، أمراً استثنائياً نوعاً ما، لكنْ هناك فلاسفةٌ كُثُرٌ آخرون انجذبوا إلى هذا الاتجاه. فثمة جاذبيةٌ قويةٌ واضحة في افتراض حُرمة المؤسسات بعد تَصَوُّر أنها اختيرت اختياراً عقلانياً باتفاقٍ ما عادلٍ مفترَض، بصرف النظر عما تنجزه في الواقع. النقطةُ العامةُ المهمةُ هنا هي ما إذا كنا نستطيع تركَ الأمور لاختيار المؤسسات (التي تُختار كما لا يخفى في ضوء أهداف بقدر ما تكون هذه محلَ تفاوضٍ واتفاق) لكنْ بعد أن يتمَ اختيار الترتيبات، لا يعود هناك نقاش في الاتفاقات والمؤسسات، ولتكن العواقبُ الفعلية ما تكون.(**)

هناك بضعُ نظرياتٍ ليست من الناحية الشكلية مؤسساتيةً أصولية على نحو ما هي نظرية غوتييه، لكنها تشترك مع هذه في أنَّ أولويةَ المؤسسات

(*) David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), Chapter IV ('The Market: Freedom from Morality').

(**) لا يحتاج دعمُ اقتصاد السوق، مع ذلك، إلى تجاهل الطبيعة المشروطة للدعم؛ انظر، مثلاً، دفاع جون غراي القوي عن السوق كمؤسسة تأخذ شكلاً مشروطاً بالنتائج *The Moral Foundations of Market Institutions* (London: IEA Health and Welfare Unit, 1992).

المختارة تعلو على طبيعة النتائج والتبلورات الواقعية. فمثلاً، عندما يُحاج روبرت نوزيك بضرورة ضمان الحريات الفردية الأساسية، لأسبابٍ تتعلق بالعدالـة، ومنها حقـوق امتلاك الأرض، والتجارة الحرة، وحرية المرء في التنازل لمن يشـاء وتوريث من يشـاء، فإنه يجعل المؤسساتِ اللازمةَ لهذه الحقـوق (أي الإطـارَ القانونـي والاقتصـادي) شـرطاً أساسـياً لرؤيته إلى المجتمـعَ العـادل.(*) وهـو مسـتعدٌ لترك المسـائل لهذه المؤسسـات بدل الدعوة إلى أي مراجعةٍ تقوم على تقييم النتائج (فهو لا يسـمح في نظريته بـ'تمثيـل' النتيجـة، علـى الأقل في الصيغة الأساسـية لهـذه النظرية). من حيث الشكل، ما يزال ثمة فرق بين تقييم المؤسسات نفسِها وبين اعتبارِها جوهريـةً للعدالـة كونَها لازمةً لإنجاز شـيءٍ آخر، كـ'حقـوق' الناس، كما في منظومة نوزيك. لكنَّ التمييزَ، مع ذلك، شـكلي، ولن نجانبَ الصواب تماماً إنْ اعتبرنا نظريةَ نوزيك بالتالي أصوليةً في الشأن المؤسسي.

لكـنْ مـاذا لو جـرَّ مجموعُ ما اعتُبر 'مؤسسـاتٍ عادلـة' نتائجَ مرعبة على الناس في ذلك المجتمع (دون انتهاك مصالحهم المباشرة في الواقع، كضمان الحريات الفردية، كما في حالة نوزيك)؟(**) يعترف نوزيك هاهنا باحتمـال وجـود مشـكلة. بالفعـل، فقد انتقل مـن ذلك إلى القـول بجواز اسـتثناء الحالـة التي يمكـن أن تقودَ فيها المنظومةُ التـي ابتدعها، والتي لا

(*) انظر Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974).

(**) يمكن إظهار أن القوى الاقتصادية والسياسية حتى تلك التي تولِّد مجاعاتٍ هائلة يمكن أن تؤديَ إلى تلك النتيجة دون خرق أي حق من حقوق الحرية الفرديّة لأي شـخص. حـول هـذا الأمـر، انظر كتابـي *Poverty and Famines: An Essay and Entitlement and Deprivation* (Oxford; Oxford University Press, 1981). انظر أيضاً 'Reason and Objectivity' ,Chapter 1. انظر Cormac O′ Gràda, *Ireland's Great Famine: Interdisciplinary Perspectives* (Dublin: University College Dublin Press, 2006).

شـيءَ فيهـا يعلو على الحريـات الفردية، إلى ما أسـماه 'الرعب الأخلاقي الكارثـي' 'catastrophic moral horror'.(*) فقـد تسـقط الشـروط المؤسسـية فـي تلـك الحالات الحدية. لكـنْ بعد أن يُجازَ هذا الاسـتثناء، لا أدري مـا الذي يبقى من الأولويات الأساسـية فـي نظريته للعدالة، ومِن المكانة الأساسـية التي أعطيت للمؤسسـات والقواعد اللازمة في نظريته. وإذا كانت حالاتُ الرعب الأخلاقي الكارثي كافيةً لإسقاط الاعتماد على المؤسسـات الصحيحة المزعومة جملـةً واحدة، هل يعني ذلك أن النتائجَ الاجتماعيـةَ السـيئة التـي وإنْ لم تكن كارثيةً تمامـاً لكنها بغيضة يمكن أن تكونَ أساساً كافياً لإعادة النظر في أولوية المؤسسات بطرقٍ أقلَ حدة؟

المسـألةُ الأكثـرُ عموميـةً، بالطبع، هـي تعذرُ الركون إلى حساسـيتنا تجاه ما يحدث في العالـم، فهذه الحساسية غير موثوقة ولا يمكن الاعتمادُ عليها بصورةٍ مستديمة، مهما اعتُبِرت المؤسسات ممتازة. وبالرغم من أن جـون راولـز واضحٌ جـداً في إثارة النقاش حول المؤسسـات من حيث ما تبشـر بـه مِن بنيةٍ اجتماعيـة، وإنْ من خلال تعريف 'مبـدأيْ العدالة' عنده بدلالةٍ مؤسسية، فإنه يبتعد هو أيضاً مسافةً ما عن النظرة المؤسسية الصرفة للعدالـة.(**) وهكـذا يفعـل عددٌ مـن المنظِّريـن الرواد للعدالـة من خلال اعتمادهم التام على سـلامة المؤسسـات التي يوصون بإقامتها استناداً إلى

(*) لكنَّ نوزيك يترك، مع ذلك، السؤال التاليَ بلا إجابة: 'هل هذه القيود الجانبية التي تعكس الحقـوق مطلقـة أم يمكـن انتهاكُها لتجنب الرعـب الأخلاقي الكارثي؟ لو كان الجواب هو الأخير، فإنَّ ما يمكن أن تؤولَ إليه البنية نتيجة ذلك هو ما أرجو مـن كل قلبـي تفاديـه'، Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), p. 30.

(**) لا شـك أنَّ المؤسسـات فـي نظـام راولز 'العدالة بصفتها إنصافـاً' تُختار على أمل الحصـول علـى نتائـجَ معينـة، هـذا صحيح. لكنْ بعـد أن تُختارَ من خـلال 'مبدئيْ العدالـة'، لا يعـود فـي النظـام إجـراءٌ لاختبـار ما إذا كانت هذه المؤسسـات تعطي، في الحقيقة، النتائجَ المرجوة أم لا.

الكيفية التي يتوقعون لها أن تعملَ بها.

هنا نصل إلى مفترق طرق. فبخلاف المقاربات المؤسسية، ثمة نظرياتٌ في العدالة والخيار الاجتماعي تلحظ بشدة الحالاتِ الاجتماعية التي تظهر في الواقع لتقييم كيفية سير الأمور وما إذا كان في الإمكان اعتبارُ الترتيبات عادلة. فتتخذ المدرسةُ النفعيةُ هذا الرأي (بالرغم من اقتصار تقييمِها الحالاتِ الاجتماعيةَ على ما يتولد من منافعَ فحسب، متجاهلةً كلَ شيءٍ آخر)، وكذا تفعل نظرية الخيار الاجتماعي، وإنْ بعموميةٍ أكثرَ بكثير، كمقاربةٍ للتقييم والعدل على نحوِ ما بحثها كينيث أرو في إطاره، المتفِقِ عموماً مع المقاربات القياسية التي بحثها كوندورسيه وآدم سميث وغيرُهما. فلا ضرورةَ هنا للاعتماد على المنافع فحسب لتقييم الأوضاع الناشئة، أو، من هذه الزاوية، على 'الحالات النهائية' 'end states' فحسب (كما يدعوها روبرت نوزيك)، متجاهلين الأهميةَ الكبيرة للعمليات المستخدَمة. فالأوْلى اعتبارُ الأوضاع الكلية الناشئة في الواقع ذاتَ أهميةٍ حاسمة في تقييم ما إذا كنا نقوم بالشيء الصحيح، أو ما إذا كان في إمكاننا تحسينُ ما نقوم به.

في منظور نيايا الاستيعابي، لا يسعنا قط التخلي ببساطة عن مهمة العدالة لبعض مؤسسات وقواعد الـ نيتي الاجتماعية التي نعتبرها صحيحةً تماماً، ثم التوقف عند هذا الحد، والإحجام عن القيام بأي تقييمٍ اجتماعيٍ إضافي (ناهيك عن 'التحرر من الأخلاق'، إذا استخدمنا عبارةَ دافيد غوتييه الخشنةَ تلك). فالتساؤلُ عن كيفية سير الأمور وما إذا كان في الإمكان تحسينُها هو جزءٌ ثابتٌ لا مهربَ منه في السعي للعدالة.



4
الصوت والخيار الاجتماعي

أثنـاء تطوافه شـمال-غرب الهند سـنة 325 ق.م، خاض الاسـكندر الأكبـر سلسـلةَ معـارك مـع الملـوك المحليين فـي البنجاب ومـا حولها وكسـبها جميعاً. لكنه لم يسـتطع توليدَ ما يكفي من حماسـة لدى جنوده للاسـتيلاء على معقل عائلة ناندا الإمبراطورية القوية التي حكمت الشـطرَ الأكبرَ من الهند من العاصمة پاتاليپوترا شرقي البلاد (ما يدعى الآن پاتنا). ولم يكن الاسـكندر مسـتعداً، مع ذلك للعودة إلى اليونان بهدوء، وبصفته تلميذاً نجيباً لأرسطو، فقد أمضى وقتاً طويلاً يتحادث بارتياح مع الفلاسفة والمنظِّرين الهنود - الدينيين والاجتماعيين.(*)

فـي إحـدى المجـادلات الحامية، سـأل الذي غـزا العالَـمَ مجموعةً من الفلاسـفة الجينيين [أتباع الديانة الجينية الثنوية Jainism التي أسسـها فاردهامانـا ماهاڤيـرا] لِمَ لا يُلقون بالاً إليه. فحصـل على الجواب التالي، الديمقراطي إلى حدٍ بعيد:

أيها الملكُ الإسـكندر، ليس في مقدورِ امرئٍ أن يملكَ من الأرض أكثرَ من الرقعة التي نقف عليها السـاعة. وما أنت إلا بشـرٌ مثلنا، غيرَ أنك

(*) كانت الهند تعج بالبدع الفكرية آنذاك، في الفترة نفسها تقريباً التي أُلِفتْ فيها ملحمة رامايانا (لاسيما ڤالميكي رامايانا) وملحمة مَهابهاترا، اللتين تعودان إلى ما فترة ما بين القرنين السـابع والخامس ق.م. وقد ناقشـتُ البدعَ الاعتقادية والفكرية الكبيرة في هاتين الملحمتين في تقديمي طبعة مكتبة كلاي السنسكريتية لملحمة ڤالميكي رامايانا، تحرير ريتشـارد غومبريتش وشـلدون بولوك (سـوف تنشرها مطبعة جامعة نيويورك). كان ذاك أيضاً وقتَ ظهور تعاليم غوتاما بوذا وماهاڤيرا جين الثورية، من القرن السادس ق.م، التي شكلت تحدياً كبيراً للمعتقدات التقليدية الدينية السائدة آنذاك.

تُشغِل نفسَك على الدوام بما لا ينفع، تطوي الأرض، وتكدِّر نفسَك وغيرَك!... ولن يطولَ بك المقام قبل أن تموت، عندها لن تملكَ من الأرض أكثر مما يكفي لدفنك.(*)

نعلم من كاتب سيرة الاسكندر، أريان، أنه رد على هذا التبكيت الإيغاليتاري العنيد بالقدر نفسِه من الإعجاب الشديد الذي أبداه في مقابلته مع [الفيلسوف اليوناني] ديوجينيس، معبراً عن عميقِ احترامه للمُحاور ومسلِّماً برأيه المخالفِ له. لكنَّ سلوكَه الشخصي، كما أشار أريان، بقي على حاله لم يتغير: 'الذي يناقض تماماً ما صرَّح بإعجابه به مِن رأي'.(**)

من الواضح أنَّ المناظراتِ والمناقشات لا تجدي نفعاً على الدوام. ولكنْ في استطاعتها أن تكونَ كذلك، مجديةً. بالفعل، حتى في حالة الاسكندر، فربما كان لهذره هذا - مع ديوجينيس، والجينيين، وكثيرٍ غيرهم، بعضُ الأثر بالنظر إلى اتساعِ أفقِ وتحرُرِ تفكيره ورفضِه القاطعِ ضيقَ الأفق الفكري. لكنْ بصرف النظر عما حدث للاسكندر نفسِه، كان لقنوات الاتصال التي أقامتْها زيارتُه هذه إلى الهند آثارٌ عميقة، امتدت قروناً، على الأدب الهندي والدراما والرياضيات الهندية والفلك والنحت وكثيرٍ من المجالات الأخرى، وغيرت وجهَ الهند تغييراً عميقاً بطرقٍ جوهريةٍ عدة.(***)

(*) للعودة إلى أصل هذه المحادثة وغيرها من المحادثات ذات الصلة، انظر كتابي *Argumentative Indian* (London: Allen Lane, and New York: Farrar, Straus & Giroux, 2005).

(**) انظر Peter Green, *Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical Biography* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992), p. 428.

(***) كما سأبين لاحقاً (في الفصل 15، 'الديمقراطية بصفتها نقاشاً عاماً'، سيبدأ الهنود بتأثير من الإغريق أيضاً تجاربَهم الخاصة في الحكم الديمقراطي في الإدارة البلدية. في المقابل، أصبح الإغريق كذلك أكثرَ انغماساً في الأفكار الهندية لتلك الفكرة،

إنَّ فهمَ متطلبات العدالة بصفته تمريناً انفرادياً لا يختلف عن أي مسلكٍ معرفي بشري آخر. وعندما نحاول تقييمَ كيف نتصرف، وأيَ نوعٍ من المجتمعات يجب أن ندركَ أنها جائرةٌ سافِرة، يكون لدينا سببٌ للاستماع إلى آراء واقتراحات الآخرين وإيلائها بعضَ الاهتمام، ما قد يقودنا أو لا يقودنا إلى تعديل بعض استنتاجاتنا. ونحاول كذلك، مراراً، جعلَ الآخرين يُلقون بالاً إلى أولوياتنا وطرقِ تفكيرنا، وننجح في هذا المسعى أحياناً، ونخفق فيه تماماً أحياناً أخرى. ليس التفكيرُ السليم والتواصلُ جزءاً من موضوع نظرية العدالة فحسب (فلدينا سببٌ وجيه لنشككَ في 'العدالة التي بلا نقاش')، بل إن طبيعةَ ومتانةَ وباعَ النظريات المطروحة نفسِها تعتمد على المساهمات الآتية من النقاش والحوار.

وإنَّ نظريةً في العدالة تستبعد احتمالَ أننا قد نخطأ مهما حرصنا على ألا نفعل، بصرف النظر عن درجة وضوح الخطأ، إنما تدعي شيئاً يصعب تبريرُه. بالفعل، لن يكونَ انهزاميةً أن تُسلِّمَ مقاربةٌ ما بافتقار الأحكام إلى التمام، وتقبلَ كذلك بغياب الحسميةِ القاطعة. فمن المهم جداً لنظريةٍ في التفكير العملي أن تشتملَ على إطارِ تفكير تحت سقفِ نظريةٍ أرحب - تلك هي، على أي حال، مقاربة هذا الكتاب إلى نظرية العدالة.

لكنَّ أغلبَ أرباب الفكر السائد لا يأخذون نظرياتِ العدالة، مع

بشكلٍ رومانسي نوعاً ما في الغالب. حول أوجه الشبه بين الفلسفات اليونانية والهنديّة في تلك الفترة، انظر الدراسة الممتازة لتوماس ماكيفيلي، Thomas McEvilley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies* (New York: Allworth Press, 2002). ربما تكون بعض أوجه الشبه هذه تولدت بشكلٍ منفصل، لكن ثمة مجالاتُ تأثير وتفاعل مشتركة واسعة جداً أيضاً. هناك دراسةٌ مهمة، لم تنشر للأسف، لجون ميتخنر، بعنوان John Mitchener, 'India, Greece and Rome: East–West Contacts in Classical Times', mimeographed (Office of the UK Deputy High Commissioner, Kolkata, India, 2003).

ذلـك، كإطـارٍ عـام غيرِ محـدَد للتفكير، لا شـيءَ من هذا القبيـل. بل، يبدو هـؤلاء المتخصصون مصممين على أخذنا مباشـرةً إلـى صيغةٍ مفصلةٍ نوعاً ما للعدالة الاجتماعية وتعريفٍ محكمٍ بائن لطبيعة المؤسسـات الاجتماعية العادلة. توضِّح نظريةُ راولز في العدالة هذا تماماً. فكما رأينا قبل قليل، يوجد قدرٌ كبير من التفكير النقدي، يشمل بالترتيب سيادةَ العدالة، ومفهومَ الوضع الأصلـي، وطبيعـةَ التمثيل الداخل في التمرين، ونـوعَ الإجماع المتوقع في اختيار المبادئ المؤسسية في الوضع الأصلي. كلُ هذا النقاش العام قيل إنه يأخذنا إلى قواعدَ واضحةٍ كلَ الوضوح تُتبَع كمبادئَ بائنةٍ للعدالة، بمضامينَ مؤسسـيةٍ فريدة. في حالة العدالة الراولزية، تشـمل هذه المبادئ في المقام الأول (كما بينا في الفصل 2) أولويةَ الحرية الفردية (المبدأ الأول)، وبعضَ متطلبات المساواة الإجرائية (الشطر الأول من المبدأ الثاني) وبعضَ مطالب الإنصاف، في شـكل إعطاء أسـبقيةٍ لتعزيز مصالح ومزايا الأفراد الأقلَ حظاً فـي المجتمع (الشـطر الثاني من المبدأ الثانـي). بكل هذا التحديد المفصل للنظرية الراولزية، لا داعيَ للخوف من الاتهام بالتردد.

لكـنْ هـل هاهنا تـردد كثير؟ إنْ صـح التفكيرُ المطـروح حتى الآن، إذن لتطلبـتْ هـذا الدرجـةُ من التوصيـف منا إغماضَ العيـن عن عددٍ من الاعتبـارات ذات الصلـة وذاتِ الأهمية الحيويـة بالفعل. فطبيعةُ ومحتوى 'مبدئَيْ' عدالة راولز والعمليةُ التي اشتُقا من خلالها كلُ ذلك قد يقود إلى بعض الاستثناءات المعضلة جداً، ومنها:

1. تجاهل الرد على الأسئلة المقارَنة للعدالة، وذلك بالتركيز فحسب على تعريف مطالب المجتمع العادل تماماً؛
2. صـوغ متطلبات العدالة بدلالة مبادئ العدالة التي تُعنَى بـ'المؤسسـات العادلـة'، ولا شـيءَ غير ذلك، مع تجاهل المنظور الأوسـع للتبلورات الاجتماعية؛
3. تجاهـل التأثيـرات المعاكسـة المحتملة لأعمال وخيـارات بلدٍ ما على

الناس خارج حدود هذا البلد، دون أي ضرورةٍ مؤسسية للاستماع إلى أصوات الناس المتضررين خارج البلد؛

4. الافتقار إلى إجراءٍ منهجي لتقويم أثر ضِيق الأفق القيمي الذي يمكن أن يتعرضَ له أيُ مجتمع عندما ينعزل عن بقية العالم؛

5. عدم السماح، حتى في الوضع الأصلي، بإمكانية أن يواصلَ الناس المختلفون، حتى بعد كثيرٍ من النقاش العام، الأخذَ ببعض المبادئ المختلفة جداً كمبادئ مناسبة للعدالة بسبب تعدد معاييرهم وقيمهم السياسية المدروسة (لا بسبب اختلاف مصالحهم الشخصية)؛

6. وعدم السماح لإمكانية أن يتصرفَ بعضُ الناس أحياناً 'على نحوٍ غير معقول' بالرغم من العقد الاجتماعي المفترض، ويمكن أن يؤثرَ ذلك على ملائمة الترتيبات الاجتماعية كافة (بما فيها، بالطبع، اختيار المؤسسات)، التي بُسِّطَتْ تبسيطاً عنيفاً من خلال فرضِ افتراضٍ شامل بلزوم الجميع النوعَ المحدَد لهم للسلوك 'المعقول'.(*)

إذا كان لهذه الدعوات إلى إغماض العين عن المسائل المهمة المتعلقة بالعدالة أن تقاوَم، فقد يتعين أن يأخذَ تعريفُ متطلبات العدالة والسعيُ لتلبيتها شكلاً أوسعَ وأكثرَ تفصيلاً. ومن المهم جداً في ذلك التمرين الأوسع أن يكونَ هناك إطارٌ للنقاش العام public reasoning –

(*) نوقشت بعضُ هذه المحدوديات آنفاً، وستناقَش أخرى في الفصل التالي. وقد حظي البند الأخير في لائحة الإغفالات والتكليفات هذه باهتمام خاص في الأدبيات القياسية، على نحو نمطي، من خلال الاعتراف بالحاجة إلى نظريات تتعامل مع الأوضاع 'غير المثالية'. أما البنود الأخرى، فلم تُفهَم الفهمَ المفيد بدلالة التمييز بين النظريات 'المثالية' والنظريات 'غير المثالية'، التي ما ينبغي أن تُكنَس تحت سجادةٍ واحدة. وقد أثيرَ موضوع باع وحدود 'النظرية المثالية' في ندوةٍ مضيئة حول 'العدالة الاجتماعية: النظرية المثالية والظروف غير المثالية' 'Social Justice: Ideal Theory, Non-Ideal Circumstances' في *Social Theory and Practice*, 34 (July 2008)، أدار الندوة إنغريد روبينز وآدم سويفت.

وقد شدد على ذلك راولز نفسُه كثيراً.

ربما يمكن توضيح طبيعة المهمة قليلاً بالاستعانة بنظرية الخيار الاجتماعي، وأتحول الآن إلى هذا الاتجاه في البحث.

نظرية الخيار الاجتماعي كمقاربة

ليست النقاشات حول الأخلاق والسياسة بالشيء الجديد. فقد كتب أرسطو في هذه الموضوعات في القرن الرابع ق.م. بتفصيلٍ ووضوحٍ شديديْن، لاسيما في كتابيْه \الأخلاق \النيقوماخية *Nicomachean Ethics* [المُهدَى إلى ابنه نيقوماخوس] و\السياسة *Politics*؛ وكَتَبَ معاصرُه الهندي كوتيليا عنها بمقاربةٍ مؤسسية أشدَّ تصلباً في رسالته الشهيرة في الاقتصاد السياسي، آرثاساسترا\ *Arthasastra* (كما أشرنا في الفصل السابق). لكنَّ سبرَ الطرق النظامية لاتخاذ القرارات العامة وما تقوم عليها من افتراضاتٍ - خفية في معظم الأحيان- بدأ بعد ذلك بكثير. من طرق الولوج إلى هذه المسائل نظرية الخيار الاجتماعي، التي أتت أول ما أتت، كفرعٍ معرفي منهجي قائمٍ بذاته، مع الثورة الفرنسية.

كان الذي راد الموضوعَ علماءُ رياضيات فرنسيون كان أغلبُهم يعمل بباريس في أواخر القرن الثامن عشر، كجان-شارل دو بوردا والمركيز دو كوندورسيه، اللذين عالجا مسألة التوصل إلى تقييماتٍ جمعية قائمة على أولوياتٍ فردية بعباراتٍ أقربَ إلى أن تكونَ رياضية. واختطّا نظريةَ الخيار الاجتماعي كفرعٍ معرفي نظامي من خلال بحثهما في موضوع تجميع aggregation أحكامٍ فردية لمجموعةٍ من الأشخاص المختلفين.(*)

(*) J.-C. de Borda, 'Mémoire sur les élections au scrutin', *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1781); Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse a` la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1785).

كان المناخ الثقافي لتلك الفترة متأثراً أشدَ التأثر بالتنوير الأوروبي، لاسيما الفرنسي (وكذا بالثورة الفرنسية)، واهتم بالبناء المدروس للنظام الاجتماعي. بالفعل، كان بعض أوائل منظري الخيار الاجتماعي، وأهمهم كوندورسيه، كذلك من قادة الفكر في الثورة الفرنسية.

مما دفع المنظرين الأوائل للخيار الاجتماعي تجنبُ الاعتباطية والاضطراب في إجراءات الخيار الاجتماعي. وقد انصبَّ عملُهم على تطوير إطار لاتخاذ القرارات العقلانية والديمقراطية لمجموعةٍ من الناس، مع الالتفات إلى مفضَّلات ومصالح كل أفراد المجموعة. ولكن، كانت بحوثُهم النظرية تؤدي عادةً إلى نتائجَ تشاؤمية. فأظهر كوندورسيه، مثلاً، أنَّ حكمَ الأغلبية يمكن أن يكونَ متناقضاً جداً، فـ «أ» يهزم «ب» بأغلبية، و«ب» يهزم «ج» بأغلبية، و«ج» يهزم بدوره «أ»، بأغلبيةٍ أيضاً (يُعرَف هذا البرهان أحياناً بـ'متناقضة كوندورسيه' 'Condorcet Paradox'). وقد جرى بأوروبا كثيرٌ من المداد في تفسير طبيعة هذه الصعوبات حتى القرن التاسع عشر. بالفعل، فقد عمل بعض المبدعين جداً في هذا المجال وعركوا صعوباتِ الخيار الاجتماعي، منهم مثلاً لويس كارول، مؤلف أليس في بلاد العجائب، الذي كتب في الخيار الاجتماعي باسمه الحقيقي شارل لويس دودجسن.(*)

وعندما بعث كينيث أرو نظريةَ الخيار الاجتماعي في شكلها المعاصر حوالي سنة 1950 (وكان أرو أيضاً هو الذي أعطى هذا الموضوعَ اسمَه)، كان معنياً جداً هو أيضاً بمصاعب القرارات الجماعية وما يمكن أن تؤديَ إليه من تناقضات. وقد أرسى أرو الفرعَ المعرفي لنظرية الخيار الاجتماعي بشكلٍ مهيكَل وتحليلي، بمسلَّماتٍ صريحةِ العبارة ومدروسة تشترط أن

(*) انظر C. L. Dodgson, *A Method of Taking Votes on More Than Two Issues* (Oxford: Clarendon Press, 1876), and *The Principles of Parliamentary Representation* (London: Harrison, 1951).

تلبيَ القراراتُ الاجتماعية شـروطاً دنيا معينة للموضوعية، يمكن أن تنبثقَ منهـا التصنيفاتُ الاجتماعيةُ المناسـبة وخياراتُ الطبقـات الاجتماعية.(*) وقـد أدى هـذا إلى ولادة نظرية الخيار الاجتماعـي الحديثة كفرعٍ معرفي، لتحلَ محل المقاربة الاتفاقية بعض الشيء لكوندورسيه وبوردا وغيرهما، مع الاعتراف بالحاجة إلى بيانٍ صريح للشروط التي يجب على أي إجرائيةٍ لاتخاذ القرار الاجتماعي تلبيتُها لتكونَ مقبولة، والسماحِ لمساهمين آخرين بتغيير مسلَّمات ومتطلباته أرو، بعد النقد المتروي.

تلك كانت السـبيلَ الاسـتدلالية التي شـقها عملُ أرو الرائد. ولكنْ بخصوص مسلَّماته، عمَّق أرو إلى حدٍ بعيد الظلمةَ الغاشية مِن قَبل بترسيخه نتيجـةً مدهشـة - متشـائمةً للغايـة - سـائدةً علـى ما يبدو فـي كل مكان، وهـي ما يعرف اليوم بـ'قضية الاسـتحالة لأرو' 'Arrow's impossibility theorem' (وقـد أعطاهـا أرو نفسُـه اسـماً أكثرَ مرحاً هـو 'نظرية الإمكانية العامـة' 'General Possibility Theorem').(**) وهـذه هي نتيجةٌ رياضيةٌ أنيقـة وقويـة إلـى حدٍ لافـت؛ تُظهِر اسـتحالةَ تلبيـة حتى ألطفِ الشـروط المعقولـة، التـي يتعين على القرارات الاجتماعية تلبيتُها اسـتجابةً لرغبات أفـراد المجتمـع، كلِها بآنٍ واحد فـي أي طريقةٍ كانـت للخيار الاجتماعي يمكـن وصفُهـا بأنهـا عقلانيـة وديمقراطيـة (أو على حد تعبيـر أرو، على قـدرٍ مـن المعقولية). [وهكـذا،] بعد قرنيْن من تَفتُـح طموحات العقلانية الاجتماعية في فكر التنوير وكتابات منظري الثورة الفرنسـية، بدا موضوع

(*) الكتـاب الكلاسـيكي عـن نظريـة الخيار الاجتماعي هو الرسـالة العلميـة المرموقة لكينيث أرو، القائمة على أطروحته لنيل الدكتوراه، *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951; 2nd edn, 1963).

(**) *Social Choice and Individual Values* (1951, 1963). للوقوف على شروحاتٍ للنتيجة بعباراتٍ رياضية وغير رياضية، انظر كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979).

القـرارات الديمقراطيـة العقلانية محكوماً عليه بالفشـل الحتمي، في حين كان عالَـمٌ مطمئـنٌ جديد، ممتلئٌ بالالتـزام الديمقراطي، يخرج من جراح الحرب العالمية الثانية، في ذلك الوقت بالضبط.(*)

فـي النهايـة، كان لنظرية أرو المتشـائمة، وكتلةٍ مـن النتائج الرياضية الجديدة التي أعقبت سـبْقَه الرائد، إلى جانب المناقشـات العامة المتنوعة التي ولدتْها هذه الأدبيات التقنية إلى حدٍ بعيد، أثرٌ مساعدٌ كبير على الخيار الاجتماعـي كفـرعٍ معرفـي.(**) فقد أجبرت منظّـري القـرارات الجماعية

(*) كان هناك عددٌ من نتائج الاسـتحالة تشـتمل على مسـلَّماتٍ متنوعة اسـتخدمها أرو وتُظهر تعارضاتٍ أخرى لشروطٍ تبدو معقولة على الخيار الاجتماعي العقلاني؛ انظر كتابي (1970) *Collective Choice and Social Welfare*؛ وكذا Peter C. Fishburn, *The Theory of Social Choice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973); Jerry Kelly, *Arrow Impossibility Theorems* (New York: Academic Press, 1978); Kotaro Suzumura, *Rationa Choice, Collective Decisions, and Social Welfare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Prasanta K. Pattanaik and Maurice Salles (eds) *Social Choice and Welfare* (Amsterdam: North-Holland, 1983); Thomas Schwartz, *The Logic of Collective Choice* (New York: Columbia University Press, 1986)؛ بين مسـاهماتٍ أخرى عديدة. وتوجـد نقاشـاتٌ تمهيديـةٌ دقيقـة فـي Jerry Kelly, *Social Choice Theory: An Introduction* (Berlin: Springer Verlag, 1987); Wulf Gaertner, *A Primer in Social Choice Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

(**) ناقشـتُ الصـلاتِ الدافعيـة والصـلات التحليليـة بين نظريات الاسـتحالة وبين ما ظهـر مـن بينونـاتٍ اسـتنتاجية، وذلك فـي محاضرة نوبل التي ألقيـت بعنوان 'The Possibility of Social Choice'، تجدهـا منشـورةً فـي *American Economic Review*, 89 (1999)، وفـي *Le Prix Nobel 1998* (Stockholm: The Nobel Foundation, 1999). وقد أخضعتُ العلاقاتِ الرياضيةَ الداخلة في الموضوع إلى تدقيـق فـي كتابـي *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997)، ومشـاركتي 'Social Choice Theory', in K. J. Arrow and M. Intriligator (eds), *Handbook of Mathematical Economics*, vol. 3 (Amsterdam: North-Holland, 1986).

علـى النظـر بعمق إلى ما جعل المتطلبات المعقولة في الظاهر للممارسـة الديمقراطية الحساسة تؤدي إلى نتائجِ استحالة. وظهر أيضاً أنه بالرغم من أن هذا النوع من الاسـتحالات والانسـدادات يمكن أن ينشأ بمعدلِ تكرارٍ مرتفع وامتدادٍ مدهش، يمكن أيضاً، في أغلب الحالات، حلُه عموماً بجعل إجراءات اتخاذ القرار الاجتماعي أكثرَ حساسـيةً للمعلومات.(*) ويبدو أن المعلومـاتِ عـن مقارنات صلاح الحال والمزايا النسـبية بين الأشـخاص ذاتُ أهميةٍ حاسمة في هذا الحل.(**)

(*) كانت هذه أيضاً من المسائل الأساسية التي ناقشتُها في محاضرة نوبل التي ألقيت سنة 1998، 'The Possibility of Social Choice' (1999). انظر أيضاً Marc Fleurbaey, 'Social Choice and Just Institutions; New Perspectives', *Economics and Philosophy*, 23 (March 2007).

(**) يمكن تقعيد مختلف أنواع المقارنات بين الأشخاص وإدراجُها بدقة في إجراءات الخيـار الاجتماعـي، ويمكـن اسـتنباط واسـتخدام إمكاناتٍ تفسـيرية متنوعة: انظر كتابيَّ *Collective Choice and Social Welfare* (1970), *Choice, Welfare and Measurement* (1982)، ومسـاهمتي 'Social Choice Theory' in *Handbook of Mathematical Economics* (1986). الأدبيـات التفسـيرية فـي هـذا الموضـوع جمـة، منهـا، Peter J. Hammond, 'Equity, Arrow's Conditions and Rawls' Difference Principle', *Econometrica*, 44 (1976); Claude d'Aspremont and Louis Gevers, 'Equity and the Informational Basis of Collective Choice', *Review of Economic Studies*, 44 (1977); Kenneth J. Arrow, 'Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 67 (1977); Eric Maskin, 'A Theorem on Utilitarianism', *Review of Economic Studies*, 45 (1978); Louis Gevers, 'On Interpersonal Comparability and Social Welfare Orderings', *Econometrica*, 47 (1979); Eric Maskin, 'Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice', *Theory and Decision*, 11 (1979); Kevin W. S. Roberts, 'Possibility Theorems with Interpersonally Comparable Welfare Levels', and 'Interpersonal Comparability and Social Choice Theory', *Review of Economic Studies*, 47 (1980); Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Charles Blackorby, David Donaldson, and John Weymark, 'Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A

قد تشمل معظم الإجراءات الميكانيكية للخيار السياسي (كالتصويت والانتخابات) أو التقييم الاقتصادي (كتقييم الدخل القومي) في معظمها على قدرٍ كبير من المعلومات، اللهم إلا في المناقشات التي يمكن أن ترافقَ هذه التمارين. فنتيجة التصويت، بحد ذاتها، لا تكشف عن شيءٍ كثير إلا أنَّ مرشحاً واحداً حصل على أصواتٍ أكثر من الآخر. كذلك، لا يَعتمد إجراءٌ اقتصادي كتجميع الناتج الوطني إلا على معلوماتٍ عما اشتُرِيَ وبيعَ وبأي سعر، لا شيء غيرَ ذلك. وقِس عليه. عندما تأخذ كل المعلومات التي يمكن إدراجُها في إجراء تقييمٍ أو صنع قرارٍ ما هكذا شكلٍ مهزول، عندئذٍ يتعين علينا أن نقبلَ بتلك النتائج المتشائمة. ولكنْ كي نفهمَ فهماً كافياً متطلباتِ العدالة، واحتياجاتِ التنظيم الاجتماعي والمؤسسات، والصنعَ المقبول للسياسات العامة، يتعين علينا البحث عن معلوماتٍ أكثر بكثير وبيناتٍ مدقَقة.

وقد انضم كينيث أرو نفسُه إلى آخرين في اتباع طرق و[استخدام] وسائل توسيع الأساس المعلوماتي للخيار الاجتماعي.(*) في الحقيقة، كان كوندورسيه أيضاً قد أشار إلى ذلك الاتجاه في ثمانينات القرن الثامن عشر بعباراتٍ عامةٍ جداً.(**) ثمة صلةٌ دافعيةٌ وثيقةٌ هنا مع دفاع كوندورسيه

Diagrammatic Introduction', *International Economic Review*, 25 (1984); Claude d'Aspremont, 'Axioms for Social Welfare Ordering', in Leonid Hurwicz, David Schmeidler and Hugo Sonnenschein (eds), *Social Goals and Social Organization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) وهذا غيضٌ من فيض.

(*) Kenneth J. Arrow, 'Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 67 (1977).

(**) انظر Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793). أُدرِج لاحقاً في *Oeuvres de Condorcet*, vol. 6 (Paris: Firmin Didot Frères, 1847; republished, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968).

الجياش عن التعليم العام لاسيما تعليم الإناث: فقد كان كوندورسيه أحدَ أول مـن شـدد على الأهميـة الخاصة لتعليم البنات فـي المدارس. كذلك توجـد صلـةٌ وثيقـة مع اهتمـام كوندورسـيه العميـق بإغنـاء الإحصائيات المجتمعيـة، وبالتزامـه بضرورة مواصلة النقاش الاجتماعي، لأن كل ذلك يساعد على تعزيز استخدام معلوماتٍ أكثر في إجراءات الخيار الاجتماعي وفي سبر العدالة الاجتماعية.(*)

سـأعود إلـى هذه المسـائل بعـد تنـاول طبيعةِ ومضاميـن الاختلاف الهائـل فيما بيـن صياغات نظرية الخيـار الاجتماعي، بتركيـز هذه النظرية علـى التوصل إلى ترتيـب بدائل الإنجازات الاجتماعيـة، وصيغةِ نظريات الاتجـاه السـائد فـي العدالـة، التي تركز لا علـى نظام معرفـة تقدير ارتقاء وانحطاط العدالة، بل على اسـتبانة الترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً في صورة 'مؤسسات عادلة'.

باع نظرية الخيار الاجتماعي

بسـبب البعد الظاهـر لنظرية الخيار الاجتماعي النظامية عن مسـائل الاهتمـام المباشـر، مـال كثيرٌ من الشـارحين إلـى اعتبار قابليتهـا للتطبيق محـدودةً للغايـة. كذلـك أسـهمت الطبيعـة الرياضيـة المُحكمـة لنظريـة الخيـار الاجتماعـي النظاميـة في هذا الإحسـاس ببعد الخيـار الاجتماعي كفـرعٍ معرفـي عـن الفكـر العملي القابل للتطبيق. لا شـك فـي ذلك، فقد مالت التفاعلات الفعلية بين نظرية الخيار الاجتماعي وممارسـة الشـؤون التطبيقيـة إلى الإحباط الشـديد مما اعتُبر فجوةً كبـرى بين الطرق النظامية

(*) حـول هـذا الموضـوع، انظـر محاضـرة نوبل التـي ألقيت في ديسـمبر 1998، 'The Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 89 (1999). See also Marc Fleurbaey and Philippe Mongin, 'The News of the Death of Welfare Economies Is Greatly Exaggerated', *Social Choice and Welfare*, 25 (2005).

والرياضية المُحكمة، من جهة، وبين المناقشات العامة سهلة الفهم، من جهةٍ أخرى.

لا غرابة، فقد اعتبر كثيرٌ من الشارحين نظريةَ الخيار الاجتماعي في موضعٍ غير مؤاتٍ نوعاً ما، من حيث صلتُها العملية بالموضوع، بالمقارنة مع التحليل الفلسفي للعدالة الاجتماعية. وبالرغم من أنَّ كتابات هوبس أو كانط أو راولز تتطلب رويَّةً شاقة وتفكيراً دقيقاً، فقد بدت رسائلُها المركزية، عموماً، أسهلَ بكثير على الاستيعاب والاستخدام، بالمقارنة مع ما يظهر من الفرع المعرفي لنظرية الخيار الاجتماعي. وبالتالي، تبدو النظريات الفلسفية السائدة للعدالة لكثيرين أقربَ بكثير إلى عالم التطبيق مما تطمح نظرية الخيار الاجتماعي إلى أن تكون.

هل هذا الاستنتاج صحيح؟ أرى أنه ليس مخطئاً فحسب بل يكاد يكون العكس ربما صحيحاً، على الأقل بمعنىً مهم. فثمة سماتٌ كثيرة لنظرية الخيار الاجتماعي يمكن أن تعتمدَ عليها كثيراً نظريةٌ في العدالة، كما سأبين لاحقاً، لكني أبدأ هنا بالإشارة إلى ما هو يقيناً أحدَ التباينات الأكثر أهميةً بين نظرية الخيار الاجتماعي ونظريات العدالة السائدة. فكفرعٍ معرفي تقييمي، تُعنَى نظرية الخيار الاجتماعي عنايةً شديدة بالأساس المنطقي للأحكام الاجتماعية والقرارات العامة في الاختيار بين البدائل الاجتماعية. تأخذ نتائج الخيار الاجتماعي شكلَ ترتيبٍ ranking لمختلف الشؤون مِن 'وجهة نظر اجتماعية'، في ضوء تقييمات الناس المعنيين.(*)

(*) كما سأبين هنا، يمكن تفسير الترتيبات الفردية التي تُستخدَم كمدخلات معلوماتية في العملية بطرق مختلفة عدة، وإنّ تعددَ الجوانب هذا مهم لوُسع نظرية الخيار الاجتماعي وقابليتها للتكيف مع صيغة الخيار الاجتماعي لمختلف مشكلات التقييم الاجتماعي. انظر *Social Choice Re-examined*, edited by Kenneth J. Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (London: Macmillan, 1997); *Handbook of Social Choice and Welfare*, vol. 1, edited by Kenneth J. Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (Amsterdam and Oxford:

وهذا مختلفٌ جداً عن البحث عن البديل الأعلى بين كل البدائل الممكنة، الذي تهتم له نظريات العدالة من هوبس إلى راولز ونوزيك.(*)

التمييزُ هنا مهم، للأسباب التي سبق بيانُها في الفصول السابقة. فلا يسع مقاربةً مافوقيةً ما، وحدَها، معالجةُ المسائل المتعلقة بإعلاء العدالة ومقارنة الطروحات البديلة للحصول على مجتمعٍ أكثرَ عدلاً، غير الطرح الطوباوي بالقفز المتخيَل إلى عالمٍ عادلٍ تماماً. بالفعل، فالأجوبة التي تعطيها - أو التي يمكن أن تعطيَها - مقاربةٌ مافوقية للعدالة مختلفةٌ وبعيدةٌ جداً عن نوع الشواغل التي تدفع الناسَ إلى المشاركة في النقاشات حول العدل والظلم في العالم (كمظالم الجوع والفقر والأمية والتعذيب والعنصرية واستعباد الإناث والاعتقال التعسفي والاستبعاد الطبي، بصفتها ملامحَ اجتماعية تحتاج إلى معالجة).

المسافة بين المافوقي والنسبي

بالرغم من ذلك، وما لهذا التباين الأولي من أهمية، لا يدل البعدُ

Elsevier, 2002; vol. 2 forthcoming); *The Handbook of Rational and Social Choice*, edited by Paul Anand, Prasanta K. Pattanaik and Clemens Puppe .(Oxford: Oxford University Press, 2009)

(*) تحدد صياغات نظرية الخيار الاجتماعي أحياناً النتائجَ لا كمراتب rankings للحالات الاجتماعية بل كـ'وظائف اختيار' 'choice functions' تخبرنا ما البدائل التي يمكن اختيارها في كل مجموعةٍ ممكنة. وبالرغم مما تبدو عليه صيغ وظائف الاختيار من بعدٍ شديد عن الصياغة الارتباطية النسبية، فهي، في الحقيقة، مرتبطة تحليلياً ببعضها البعض، وفي استطاعتنا تحديد المراتب الضمنية التي تختفي تحت وظائف الاختيار المقابلة؛ حول هذا الموضوع انظر كتابيَّ *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), essays 1 and 8, and *Rationality and Freedom* ،(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), essays 3, 4 and 7 وانظر كذلك الأدبياتِ المساقةِ هنا - وأخشى أن تكونَ كثيرة.

الشكلي للمقاربة المافوقية عن الأحكام الوظيفية في العدالة بذاته على أن هـذه المقاربـة لا يمكـن أن تكونَ هي المقاربةَ الصحيحـة. فمن المحتمل جـداً أن تكـونَ ثمة صلةٌ ما أقلُ وضوحاً، علاقةٌ ما بين المافوقي والنسـبي يمكن أن تجعلَ المقاربة المافوقية السبيلَ الصحيح للانتقال إلى التقييمات النسبية. لا بد من القيام بالبحث، لكنَّ إغراءَ الاعتقاد بأنَّ أيَ نظريةٍ مافوقية لا بد أن تحملَ في طياتها نوعاً من الأسـس التبريرية من شـأنها أن تسـاعدَ على حل كل المسـائل النسـبية لا أساسَ منطقياً له. وكما يبدو، فإنَّ بعضَ منظـري المقاربة المافوقية لا يسـلِّمون فحسـب بوجود فجـوةٍ هنا، لكنهم يفعلـون ذلـك بفخر، مؤكدين حمقَ الانتقال إلى السـبيل الجانبية النسـبية (وهـي بالفعل سـبيلٌ جانبية من وجهة النظر المافوقيـة الصرفة). فروبرت نوزيـك، مثـلاً، يقبـل بـأن تلبَـى كلُ اسـتحقاقات الحريـات الفردية (هذه الصورةُ المافوقية التي لديه هُو)، لكنه يصرف النظرَ عن مسألة المبادلات trade offs بين حالات الفشل في تلبية مختلف أنواع الحقوق (لا يستخدم كثيـراً ما يدعوه 'نفعيـة الحقـوق' 'utilitarianism of rights').(*) بالمثل، ليس من السهل رؤية كيف يأخذنا تشخيصُ الكمال في أطر هوبس أو لوك أو روسو إلى مقارناتٍ حاسمة بين بدائلَ غير كاملة.

والقصـةُ أعقـدُ مع كانط أو راولز، لأنـه تفكيرَهما الدقيق في تعريف الحل المافوقي يوفر حلولاً لبعض - وإنْ لم يكن لكل - المسائل النسبية أيضاً. فمثلا، تعطينا صياغة راولز مبدأ التفاوت، وهي جزءٌ من مبدئه الثاني في العدالة، أساساً كافياً لترتيب البدائل الأخرى بدلالة ما تمنحه كلٌ منها من فوائدَ لأقلِ الناس حظاً.(**) ومع ذلك لا يمكن أن يقالَ هذا عن الجزء

(*) Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), p. 28.

(**) حول هذا، انظر كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979), Chapter 9.

الآخـر مـن مبدأ راولز الثانـي، الذي يتعين فيه تقييـمُ الانتهاكات المختلفة للمسـاواة العادلـة فـي الفـرص بمعاييرَ لا يقـدم لنا راولـز أيَ دليلٍ محددٍ إليهـا. الشـيءُ نفسُـه يمكن أن يقال عـن انتهاكات الحريـات الفردية، التي تُبطِـل تلبيـةَ المبدأ الأول، لأن للحرياتِ الفردية أنواعـاً مختلفة (كما يبين راولز نفسُه)، وليس من الواضح بتاتاً كيف يمكن تقييمُ مختلف انتهاكات الحريات الفردية تقييماً نسـبياً مقارناً. هناك طرقٌ مختلفة للقيام بذلك، لا يحابـي راولـز أيـاً منها دون الأخريـات. بالفعل، فهو لا يتحـدث إلا قليلاً نسـبياً عن هذه المسـألة كلِها. لا بأس بهذا، بالطبع، لأغراض راولز، لأن التعريف المافوقي لا يتطلب معالجةَ هذه المسـألة النسـبية أكثرَ من ذلك. فنظريةٌ مافوقية لا تحتاج إلى أن تكونَ ما أسميناه في المقدمة نظريةً 'جمعية' 'conglomerate' theory (تحل المسـائل المافوقية والمسـائل النسبية معاً بـآنٍ واحـد)، وبالرغم من أن ثمة كلاماً في التفكير الراولزي عن المسـائل النسـبية أكثر ممـا في كثيرٍ من النظريات المافوقيـة الأخرى، ما تزال هناك فجوةٌ واسعة. ولا يحتاج مبدأا راولز في العدالة (اللذان يحددان مؤسساتٍ عادلة تماماً) إلى نظريةٍ جمعية، ولا يقدمان هكذا نظرية.

لكنْ ألا يخبرنا تعريفٌ مافوقيٌ ما بذاته شـيئاً عن المسـائل النسـبية، حتى عندما لا نواجه هذه المسـائل مواجهةً صريحة؟ ألا توجد هنا بعض الصلات التحليلية؟ هل نحن مضلَلون بفواصلَ مصطنعة لا وجودَ لها [في الواقع]؟ تتطلب هذه الشـكوك سـبراً جدياً. ثمة مسألتان اثنتان، على وجه الخصوص، تتطلبان المعالجة. أولاً، هل يمكن أن يخبرَنا التعريفُ المافوقي للترتيب الاجتماعي العادل تماماً تلقائياً كيف نرتب البدائل الأخرى أيضاً؟ بعبارةٍ أدق، هل تنقلنا الإجابات على التسـاؤلات المافوقية أيضاً، بشـكلٍ غير مباشـر، إلى التقييمات النسـبية للعدالة كنوعٍ من 'ناتج ثانوي'؟ بعبارةٍ أكثر دقة، هل يمكن أن تكونَ مقارنات 'المسـافة من المافوقية' التي تقف عندها مختلف الترتيبات المجتمعية أسـاسَ هكذا تقييمٍ نسبي؟ هل يمكن

أن تكـونَ المقاربـة المافوقيـة ’كافيـةً‘ لتقديم ما هو أكثـر بكثير مما يوحي شكلُها النظامي أنها تقدم؟

ثانيـاً، لئـن كان ثمـة تسـاؤلٌ هنـا عن الكفايـة، فإنَّ ثمة تسـاؤلاً آخر كذلـك عـن الضـرورة. هل يمكن أن يكـونَ من المتعيـن الإجابةُ أولاً عن السـؤال المافوقي (’ما المجتمع العادل؟‘)، كشـرطٍ جوهري، في نظريةٍ ما في العدالة النسبية لتكون مقنعةً وراسخة لولاه كانت هذه النظرية متناقضةً وضعيفة تأسيسياً؟ وهل المقاربة المافوقية، الهادفةُ إلى تعريف دولةٍ عادلة، لازمةٌ للأحكام النسبية في العدالة أيضاً؟

لقـد كان للمعتقـدات الضمنيـة بكفايـة أو لـزوم (أو كفايـة ولـزوم) مقاربةٍ مافوقية ما للتقييم النسبي دورٌ قوي في الاعتقاد الواسع بأن المقاربةَ المافوقية ذاتُ أهميةٍ حاسمة لنظرية العدالة بكُليِّتها.(*) وقد بدت المقاربةُ المافوقيـة لكثيـرٍ مـن المنظرين شـرطاً مركزياً لنظرية عدالةٍ راسـخة، دون إنـكار الصلة العملية للأحكام النسـبية أو الاهتمـام الفكري بها. وبالتالي، تسـتدعي فرضيتـا الكفايـة واللـزوم معاينـةً أدق لتحديد المـكان الحقيقي للنظريات المافوقية في الفلسفة السياسية للعدالة.

هل المقاربة المافوقية كافية؟

هـل تُقـدم مقاربـةٌ مافوقيـة، كناتـجٍ ثانـوي، نتائـجَ ارتباطيـةً جاهزة للاستخراج، بحيث تنتهي المافوقية إلى إعطائنا قدراً أكبرَ بكثير مما يقول شـكلُها الصريح أنها تفعل؟ بعبارةٍ أدق، هل يكفي توصيفُ مجتمعٍ عادلٍ

(*) بالفعـل، حتـى فـي نظرية الخيار الاجتماعي، حيث الإطـار التحليلي مرتبط ارتباطاً قويـاً بالمقارنـات النسـبية ومتلائـمٌ معها تماماً، كانت البحـوث الفعلية في ’العدالة الاجتماعيـة‘ مرتبطـةً ارتباطاً وثيقـاً بتعريف العدالة المافوقية (في القالب الراولزي غالبـاً). وتـكاد تكـون سـيطرةُ الصيغة المافوقية شـاملة في البحـوث الأكاديمية في متطلبـات العدالـة، ولـم تتحرر نظرية الخيار الاجتماعي، بالرغم من سـعة قاعدتها التحليلية، من تأثير المافوقية في اختيار ما يتعين سبرُه بالتفصيل من مشكلات.

تماماً لإعطائنا درجاتِ الابتعاد عن صفة العدل بدلالة الابتعاد النسبي عن الكمـال، بحيث يمكن أن ينطـوي تعريفٌ مافوقي ما، بين ما ينطوي عليه، على مراتبَ نسبيةٍ أيضاً؟

إنَّ مقاربةَ مقارنةِ درجات الابتعاد، وإنْ كان لها في الظاهر شيءٌ من المعقولية، لا تجدي نفعاً. تكمن الصعوبة هنا في حقيقة أنَّ هناك سـماتٍ مختلفـةً تدخـل في تعريف الابتعاد، ذاتَ صلةٍ بمجـالات الابتعاد، وأبعادِ [أو مقاديـر] المخالفـة، وطرقِ التثقيل [أو الترجيح] المختلفة للمخالفات المختلفـة، بيـن نقـاط اختلاف أخـرى. ولا يقـدم التعريـف المافوقي أيَ وسـيلةٍ لمعالجة هذه المشـكلات للتوصل إلى ترتيبٍ ارتباطي للابتعادات [النسبية] عن المافوقية [العدل التام]. فمثلاً، في تحليلٍ راولزي للمجتمع العادل، يمكن أن تحدثَ الابتعادات في مجالاتٍ مختلفةٍ عدة، منها انتهاك الحرية الشـخصية، الذي يمكن أن يشـتملَ فوق ذلك على انتهاكاتٍ مميزة للحريـات الشـخصية (يظهـر كثيـرٌ منها في تغطيـة راولز الواسـعة للحرية الشـخصية وأولويتها). وقد تكون هناك انتهاكاتٌ أيضاً – كذلك بأشـكالٍ متفاوتة – لمتطلبات المسـاواة في توزيع السـلع الأولية (فقد تكونَ هناك ابتعاداتٌ مختلفةٌ جمة عن شروط 'مبدأ التفاوت').

توجد طرقٌ مختلفةٌ كثيرة لتقييم سعة هذا الفرق وتقييم درجة الابتعاد النسـبي للتوزيعـات الفعلية عما تتطلبه مبادئ العدالـة التامة. ويجب علينا أن نُدخِلَ في اعتبارنا، فوق ذلك، الابتعاداتِ في المسـاواة الإجرائية أيضاً (كانتهاكات المسـاواة العادلة في الفرص أو التسهيلات العامة) التي تَظهر في مجال المطالب الراولزية للعدالة (في الشطر الأول من المبدأ الثاني). لـوزن هـذه الابتعادات [أو البينونـات] الإجرائية مقابل سـوء ما يظهر من نماذج توزيع بين الأفراد (كتوزيعات السلع الأولية، مثلاً)، التي تَظهر أيضاً فـي المنظومة الراولزية، سـوف يتطلب الأمـر توصيفاً مميزاً – ربما بدلالة مسـلَّماتٍ ما – للأهمية النسـبية (ما يسـمى أحياناً مبـادلات 'trade-offs'

بالتعبيـرات الفجـة نوعـاً ما للتقييم متعـدد الأبعاد). لكنَّ هـذه التقييمات، علـى مـا لها من فائدة، تقع خارج التمرين الدقيـق لتعريف المافوقية وهي بالفعل المكونات الأساسية للمقاربة 'النسبية' لا 'المافوقية' للعدالة. ولن ينطويَ توصيفُ العدالة التامة، إنْ كان لهكذا توصيف أن يظهرَ بجلاء ولو ظهـر، علـى أي تعيينٍ كان لكيفية مقارنة وترتيـب مختلف الابتعادات عن التمام.

لا يكون غيابُ هكذا مضامين نسبية، بالطبع، ضعفاً للنظرية المافوقية نفسِها، المنظورِ إليها كإنجازٍ قائمٍ بذاته. فالسكوتُ عن النسبي لا يُعتبر، بأي معنـىً من المعاني، صعوبةً 'داخلية'؛ بالفعـل، فبعض المافوقيين الأقحاح يعارضـون تمامـاً حتى مغازلةَ التقييمـات التراتبية والنسـبية، وقد يتجنبون بعقلانيةٍ تامة الاستنتاجاتِ النسبية كلها جملةً واحدة. وقد يشيرون خاصةً إلـى مفهومهم للترتيـب الاجتماعي 'الصحيح' أنـه الترتيب الذي لا يُفهم منـه بـأي حالٍ من الأحوال أنه واحدٌ مـن الترتيبات الاجتماعية 'الفضلى'، التي من شـأنها أن تفتحَ الباب على ما يمكن اعتبارُه أحياناً العالَمَ الفكريَ الزلـق للتقييمـات التدرجية من نـوع 'أفضل' أو 'أسـوء' (المرتبطة بصيغة التفضيل 'best'). قد تكون لِقطعية 'الصحيح' المافوقي – في مقابل نسبية التفضيل 'better' و'best' – وقد لا تكون لها، بذاتها، مُكنةٌ برهانيةٌ مكينة (أُحجِـم هنـا عن الدخول في هذه المسـألة).(*) لكنها لا تسـاعد، بالطبع، بالمرة – وتلك نقطةٌ مركزيةٌ هنا – على التقييمات النسبية للعدالة وبالتالي في الاختيار بين البدائل السياسية.

لا ريب، يمكن أن يتصورَ أفرادُ أي كيانٍ سياسي كيف يمكن إحداثُ عمليةِ إعادةِ تنظيمٍ عملاقٍ وشـاملٍ تماماً، تنقلهم نقلةً واحدة إلى مجتمعٍ عـادلٍ تمامـاً. يمكن أن تفيدَ نظريةٌ مافوقيةٌ مباشـرة، بهـذا المعنى، كدليلٍ

(*) انظـر، مـع ذلـك، Will Kymlicka, 'Rawls on Teleology and Deontology', *Philosophy and Public Affairs*, 17 (Summer 1988).

للثوري العظيم إلى 'النجاح من أول محاولة'، شيء من هذا القبيل. لكنَّ ذلك الدليل الراديكالي الرائع لا يُستدعى كثيراً في المناظرات الفعلية حول العدالة التي نحن منغمسون فيها الآن. وتميل مسائلُ كيفية الحد من حالات الجور السافر التي يصطبغ بها العالم إلى تعريف مجالِ تطبيقِ تحليلِ العدالة؛ حيث لا مكان للقفز إلى الكمال المافوقي. كذلك تجدر الإشارة هنا إلى أن النقطة التحليلية العامة، التي سبقت الإشارة إليها في المقدمة، أن تشخيصَ الظلم لا يتطلب تعريفاً فريداً لـ 'المجتمع العادل'، لأن التحليلَ أحادي المعنى لفشل مجتمع في معالجة مجاعةٍ واسعة الناطق، مثلاً، أو أميةٍ متفشية، أو إهمالٍ طبي متصاعد، يمكن أن يمشيَ مع تعريفاتٍ مختلفة للترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً في جوانبَ أخرى.

حتى لو فكرنا في المافوقية لا بدلالة الترتيبات الاجتماعية 'الصحيحة' غير المتدرجة بل بدلالة 'أفضل' الترتيبات الاجتماعية المتدرجة في الفضل، فإنَّ تعريفَ الأفضل لا يقول لنا بذاته كثيراً عن التدريج الكامل، ككيفيةِ مقارنة بديلين ليسا هما الأفضليْن، ولا هو يحدد ترتيباً فريداً يقف فيه الأفضل في الأوج؛ بالفعل، فالأفضل نفسُه، في الأوج نفسِه، يمكن أن يمشيَ مع كثيرٍ جداً من المراتب المختلفة.

إذا أخذنا قياسَ التمثيل المستخدَم آنفاً، فإنَّ حقيقةَ أنَّ شخصاً يرى الموناليزا أفضلَ لوحةٍ في العالم لا تُبيِّن كيف يضع هذا الشخص لوحةً لبيكاسو مِن لوحةٍ لڤان غوخ، في أي مرتبة. فالبحث عن العدالة المافوقية يمكن أن يكونَ بحد ذاته تمريناً فكرياً جذاباً، لكنه لا يخبرنا كثيراً عن الفضائل النسبية لمختلف الترتيبات الاجتماعية - سواءٌ أنظرنا إلى المافوقية بدلالة 'الصحة' [التامة] غير التدرجية أم في إطار 'الأفضل' في سلم درجات.

هل المقاربة المافوقية لازمة؟

لنتناول الآن فرضيةَ أن تعريفَ الأفضل، أو الصحيح، لازم، حتى وإن لم يكُ كافياً، لترتيب أي بديلين بدلالة العدالة. بالمعنى المعتاد للزوم، سيكون هذا نوعاً ما احتمالاً اعتباطياً. وفي منهج التقييمات النسبية في أي حقل، يميل التقييم النسبي لبديلين عموماً إلى أن يكونَ مسألةً فيما بينهما، دون أن تكونَ هناك ضرورةٌ لالتماس العون من بديلٍ ثالث – 'غيرِ ذي صلة'. بالفعل، ليس من الواضح على الإطلاق لِمَ يتعين علينا، عندما نقيِّم ترتيباً اجتماعياً ما x أنه أفضل من ترتيبٍ بديل y، استدعاءُ تعريفٍ لترتيبٍ اجتماعيٍ ما مختلفٍ جداً، وليكن z، بصفته 'أفضلَ' ترتيبٍ اجتماعي فعلاً (أو أنه الترتيب 'الصحيح' تماماً). [بالفعل،] ففي مناقشةِ أيهما أجمل لوحةٌ لڤان غوخ أم لوحةٌ لبيكاسو، لا حاجةَ بنا للاختلاف حول تحديد ما هي أكملُ لوحةٍ في العالم، تلك التي تَفضُلُ كلَ لوحات ڤان غوخ وكلَ لوحات بيكاسو وكلَ اللوحات الأخرى في العالم.

لكنْ قد يخطر بالبال أنَّ قياسَ التمثيل في علم الجمال أمرٌ معضل لأن الشخص قد لا تكون لديه أيُ فكرة عن اللوحة الكاملة، مثلما بدت لكثيرين فكرةُ 'المجتمع العادل' مفهومةً واضحة في نظريات العدالة المافوقية. (سأبرهن الآن على أن وجودَ البديل الأفضل – أو المصون – ليس مضموناً في الواقع حتى في أكمل تصنيفٍ ممكن للإنجازات النسبية في العدالة، لكني أقول، إذا افترضنا، لوهلة، أنَّ هكذا تعريف ممكن.) إنَّ إمكانية أنْ يوجدَ بديلٌ تام يمكن استبانتُه لا يدل على أنه لازم، أو بالفعل مفيد، أنْ يشارَ إليه في تقييم الفضائل النسبية لبديلين آخرين؛ فمثلاً، قد نكون مستعدين بالفعل أن نقبلَ، بدرجة يقين مرتفعة، أنَّ قمةَ إيڤرست أعلى قمةٍ في العالم، لا تدانيها منزلةً أيُ قمةٍ أخرى فيه، لكنْ لا حاجة بنا إلى هذا الفهم في مقارنة ارتفاع قمتين أخريين، كقمتيْ كيليمانجارو

وماكينلي، مثلاً، ولا هو يفيدنا كثيراً في هذه المقارنة. وسيكون من الغريب جداً الاعتقادُ عموماً بأن مقارنةً بين بديلين لا تصح عقلاً دون تحديدٍ مسبق لبديلٍ سامٍ. لا توجد صلةٌ تحليليةٌ بين الأمرين على الإطلاق.

هل يحدِد [المنقوصُ التامَ أو] النسبيُ المطلق؟

إذن، فالتعريـف المافوقـي ليس بـلازمٍ ولا كافٍ للتوصل إلى أحكامٍ نسبيةٍ في العدالة. لكنْ علينا، مع ذلك، معاينةُ صلةٍ من نوعٍ ثالث قد تربط فـي التصـور بين النسـبي والمافوقـي [أو المطلق، إنْ صـح التعبير]. فهل يصح أن نقولَ إنَّ المراتبَ النسبية للبدائل المختلفة لا بد كذلك أن تكونَ قـادرةً علـى تعريف ترتيبٍ اجتماعيٍ عادلٍ عـدلاً مافوقياً [تاماً أو مطلقاً]؟ إنْ كان الأمر كذلك، فإنَّ لنا أنْ نتصور أنَّ ثمة ضرورةً بمعنىً ضعيف نوعاً مـا لمِرفَـقِ البديل المافوقي. لن يقتضيَ هـذا، بالطبع، أن تكونَ ثمة حاجةٌ ما أيُ حاجة إلى المرور بالمقاربة المافوقية للتقييمات النسـبية، لكنه على الأقل يعطي التعريفَ المافوقي حضوراً لازماً في نظرية العدالة، بمعنى أنه إنْ لم يكُ ثمة جواب للمسـألة المافوقية، فقد لا يكون ثمة جوابٌ شـافٍ تماماً كذلك للمسألة النسبية، هكذا يجب أن نستنتج.

فهل من شـأن المقارنات [بين البدائل] مأخوذةً مثنى مثنى أن تقودَنا دوماً إلى الأفضل حقاً؟ لهذا الافتراض بعض الجاذبية، لأن صفةَ التفضيل قـد تبـدو بالفعـل نقطةَ النهايـة الطبيعية للنسـبي القوي. لكنَّ هـذه النتيجة سـتكون، على وجه العموم، نتيجةً غيرَ منطقية. إذ لا يسـعنا، في الحقيقة، التأكـدُ من وجوب أنْ تعرِّفَ مجموعةُ المقارنات الثنائية دوماً بديلاً يمكن وصفُه بأنه 'الأفضل'، إلا بتصنيفٍ 'منظم' (ترتيبٍ تام ومتعدٍ في مجموعةٍ منتهية complete and transitive ordering over a finite set، على سبيل المثال).

وبالتالي، علينا أن نسأل: كم يجب أن يكونَ التقييمُ مِن الكمال ليشكلَ فرعاً معرفياً منهجياً؟ في المقاربة 'الشمولية أو الكُلانية' 'totalist' التي تميز نظرياتِ العدالة القياسية، ومنها نظرية راولز، يميل النقصان إلى أن يبدوَ كفشل، أو على الأقل كعلامةٍ على الطبيعة غير المكتملة للتمرين. بالفعل، يُعتبر النقصان المتبقي أحياناً عيباً في نظرية العدالة، يشكك في التوكيدات الإيجابية التي تقدمها النظرية. في الحقيقة، يمكن أن تتيحَ نظريةٌ ما في العدالة، فيها فسحةٌ منهجيةٌ للنقصان، للمرء عملَ تقييماتٍ قوية جداً - ومناسبة جداً (حول الظلم الذي يشكله استمرارُ المجاعات في عالمٍ من الازدهار، مثلاً، أو الاستعبادُ المتواصل الغريب للنساء، وما شابه من مظالم)، دون الاضطرار إلى إيجاد تقييماتٍ متغايرةٍ جداً لكل ترتيبٍ سياسي واجتماعي بالمقارنة مع كل ترتيبٍ آخر (كمعالجة مسائلَ من قبيل: كم بالضبط يجب أن يُفرَضَ على مبيعات البترول من ضريبة ببلدٍ ما، لأسبابٍ بيئية؟).

ناقشتُ في موضعٍ آخر لِمَ يتعين ألا تأخذَ نظريةٌ منهجيةٌ ومُحكمةٌ ما للتقييم العقلاني، ويشمل ذلك تقييمَ العدالة الاجتماعية، شكلاً 'شمولياً/ كُلانيا'.(*) قد يكون النقصان من النوع الدائم لأسبابٍ مختلفةٍ عدة، منها الفجوات المعلوماتية التي لا سبيلَ إلى

(*) كان هذا سمةً مركزية لمقاربة نظرية الخيار الاجتماعي التي حاولتُ تطويرَها في كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (1970). وقد عدت إلى المسألة، في معرض ردي على بعض الانتقادات، في بعض مقالاتي الأخيرة، ومنها: 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997); 'The Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 89 (1999); and 'Incompleteness and Reasoned Choice', *Synthese*, 140 (2004). انظر أيضاً ردَ إسحق ليفي على الأخير في 'Amartya Sen' في العدد نفسه من *Synthese* وكتابَه الهام Isaac Levi, *Hard Choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

ردمها، ولاحسمية الأحكام المشتملة على اعتباراتٍ متباينة لا يمكن استبعادُها كلياً، حتى بمعلوماتٍ كاملة. فمثلاً، قد يكون من الصعب تسويةُ المزاعم المتعارضة لاعتبارات المساواة المختلفة، ومنها حالةٌ خاصةٌ جداً هي التي اختارها راولز على شكل تعظيم الأصغر فالأصغر lexicographic maximin، الذي يعطي أولويةً كلية لأصغر مكسب لأفقر الناس حتى عندما يستتبع ذلك خسائرَ جسيمة للفئات الفقيرة جداً وإنْ لم تكن الأفقر، ما قد يجعل المراقبين المحايدين يتخذون حيالَه مواقفَ متباينةً جداً. وقد تكون هناك أيضاً تسوياتٌ معقولة متفاوتة في موازنة المكاسب الصغيرة في الحرية الشخصية، التي أعطيت أولويةً [قصوى] في مبدأ راولز الأول، بأي تقليصٍ في التفاوت الاقتصادي – مهما كان مقدارُه كبيراً. وقد بينتُ آنفاً في هذا الكتاب أهميةَ إدراك تعددية أشكال التفكير في العدالة، وسأعود إلى هذه المسألة في فصولٍ لاحقة.

ومع ذلك، بالرغم من هذا الغموض المقيم، قد نظل قادرين على الاتفاق بسهولة على أن ثمة فشلاً اجتماعياً واضحاً في استمرار المجاعات أو في الاستبعاد واسع النطاق من العناية الطبية، ما يستدعي العلاجَ على جناح السرعة (وبالتالي إعطاءَ دَفعةٍ للعدالة إلى الأمام)، حتى بعد أخذ التكاليف المترتبة على ذلك في الحسبان. بالمثل، قد نقر بإمكانية أن تتعارَض الحريات الفردية للأشخاص المختلفين فيما بينها، إلى حدٍ ما (بحيث يصعب أيُ ضبطٍ دقيق لمطالب 'المساواة في الحرية الفردية')، ومع ذلك نتفق تماماً على أنَّ لجوءَ الحكومة إلى تعذيب السجناء أو الاعتقال التعسفي للمتهمين دون محاكمة سيكون انتهاكاً جائراً للحرية الفردية يستوجب تقويماً عاجلاً.

وثمة اعتبارٌ آخرُ قد يعمل بقوة في اتجاه السماح بالنقصان في الأحكام المتصلة بالعدالة الاجتماعية، حتى لو صح أنَّ لكل شخص

ترتيباً كاملاً complete ordering [بالمعنى الرياضي للمصطلح في نظرية الترتيب *Order Theory*] في [مجموعةٍ] الترتيبات الاجتماعية social arrangements المحتملة. وبما أن نظريةً في العدالة، في أشكالها القياسية، تستدعي الاتفاقَ بين الأطراف المختلفة (كالاتفاق بالإجماع الذي يُسعى له في 'الوضع الأصلي' في الإطار الراولزي)، يمكن أن ينشأ النقصانُ أيضاً من احتمال بقاء أشخاصٍ مختلفين على شيءٍ من الخلاف فيما بينهم (دون أن يحولَ ذلك دون اتفاقهم على كثيرٍ جداً من التقييمات النسبية). وحتى بعد 'إخراج' المصالح والأولويات الشخصية إلى حدٍ ما من الاعتبار من خلال أدواتٍ من قبيل 'حجاب الجهل'، قد تظل هنالك آراءُ متعارضة حول الأولويات الاجتماعية، كما في ترجيح مزاعم الحاجة على أحقية المرء في التمتع بثمار صنعةِ يده (حالة الأطفال الثلاثة المتنازعين على فلوت، مثلاً).

وحتى عندما يكون لكل الأطراف المعنية تراتيبُها الكاملة الخاصة غير المتطابقة للعدالة، فإنَّ 'التقاطع' 'intersection' بين هذه التراتيب – أي المعتقدات المشتركة بين الأطراف المختلفة – سيؤدي إلى ترتيبٍ جزئي partial ordering، بدرجاتٍ متفاوتة من الارتباط (حسب درجة التشابه بين التراتيب).(*) إنَّ الاستعدادَ لقبول النقصان في التقييم موضوعٌ مركزيٌ بالفعل في نظرية الخيار الاجتماعي عموماً، وذو صلة بنظريات العدالة كذلك، حتى وإنْ كانت نظرية 'العدالة بصفتها إنصافاً' لراولز وما شاكلها من نظرياتٍ أخرى تؤكد بقوة (وهو تأكيدٌ أكثر منه محصلةَ نقاش) أنَّ الاتفاقَ الكامل سينشأ حتماً في 'الوضع الأصلي' وفي ما شابه من صيغٍ أخرى.

(*) تجد الخصائص الشكلية لـ'تصنيفات التقاطع الجزئية' مشروحةً في كتابي *On Economic Inequality*، (Oxford: Clarendon Press, 1973; enlarged edition مع إضافة مشتركة بيني وبين جيمس فوستر، 1997).

وهكـذا، ولسـبب نقصـان التقييمـات الفردية ونقصان الانسـجام فيمـا بيـن مختلـف هـذه التقييمـات، ربما يكـون النقصان الدائم سـمةً قويـة لأحـكام العدالـة الاجتماعيـة. وقد يشـكل هـذا معضلـةً لتعريف مجتمـع عادلٍ تمامـاً، ويجعل مـن الصعب التوصل إلى الاسـتنتاجات المافوقية.(*) ومع ذلك، لن يكونَ من شأن هذا النقصان أن يحولَ دون عمـل تقييماتٍ نسـبية في العدالة في كثيرٍ مـن الحالاتِ - حيث يمكن أن يوجد اتفاقٌ عادل حول تراتيبَ ثنائيةٍ معينة - المتعلقةِ بكيفية تعزيز العدالة والحد من الجور.

وهكذا، تبدو الفجوة بين المقاربة النسبية والمقاربة المافوقية للعدالة واسعةً جداً. وبالرغم من أهميته الفكرية الخاصة، ليس سؤال 'ما المجتمع العادل'، في رأيي، بدايةً جيدة لنظريةٍ مفيدةٍ في العدالة. ولا هو نقطةُ نهايةٍ معقولـةٍ لها كذلك، يجب أن نضيف. فلا حاجة بنظريةٍ منهجيةٍ في العدالة النسبية إلى الإجابة على سؤال 'ما المجتمع العادل؟ ولا هي تعطي هكذا جواب.

(*) هنا نقطةٌ رياضية، فلا بد من الإقرار أن الترتيبَ المتعدي transitive ordering لكنْ غيـر الكامـل فـي مجموعةٍ منتهية من العناصر سـيعطي دومـاً عناصرَ أكثرَ 'أعظميةً' 'maximal'، بمعنـى أن ثمـةً بديـلاً أو أكثـر لا يخضـع لهيمنـة أي عنصرٍ آخر. لكن يجـب ألا نخلـطَ مـع ذلـك بين المجموعة الأعظميـة maximal set وبينً مجموعة العناصر 'الأفضل' set of 'best' elements، لأنَّ الأعظميةَ maximality لا تضمن وجودَ العنصر الأفضل (أي العنصر الأوحد الذي ليس أسوءَ من أي عنصر آخر). حـول الصلـة بعيدة الأثر للتمييز بيـن الأعظمية (اللازمة للخيار المقبول) والأمثلية optimality (اللازمـة للخيـار الأمثـل)، انظـر مقالتـيَّ 'Internal Consistency of Choice', *Econometrica*, 61 (1993), and 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997). يمكن الاطلاع على أساس التمييز الرياضي الداخـلِ هنـا فـي N. Bourbaki, *General Topology*, Parts I and II, English translation (Reading, MA: Addison-Wesley, 1966), and *Theory of Sets* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1968).

الخيار الاجتماعي كإطارِ تفكير

ما هي، إذن، صلاتُ نظرية الخيار الاجتماعي بنظرية العدالة؟ هناك صلاتٌ كثيرة، لكني سأركز هنا على سبع نقاط ذات إسهامٍ مهم، إضافةً إلى التركيز على التبلورات أو الإنجازات الاجتماعية (التي سبق بيانُها).(*)

(1) التركيز على النسبي لا على المافوقي فحسب

لعل أهمَ إسهام لمقاربة الخيار الاجتماعي في نظرية العدالة عنايتُها بالتقييمات النسبية. يركز هذا الإطارُ النسبي لا المافوقي على التفكير العملي الذي يقوم عليه اختيارُ ما يجب اختيارُه وما القرارات الواجب اتخاذُها بدل التأمل في ما يكون عليه المجتمع العادل تماماً (الذي قد يكون وقد لا يكون موضعَ اتفاق). يجب أن يكونَ في نظرية العدالة شيءٌ يقال عن الخيارات المطروحة فعلاً، ولا يجعلنا نستغرق فحسب في عالم متخيَل غيرِ محتمل من الجلال الذي لا يجارى. وبما أنني شرحت آنفاً هذا التناقضَ شرحاً وافياً، فإني لن أعودَ إليه مرةً أخرى هنا.

(2) إدراك التعددية الحتمية للمبادئ المتنافسة

قدمتْ نظرية الخيار الاجتماعي اعترافاً قوياً بتعدد الدوافع المنطقية، التي تستدعي كلُها منا الاهتمام عند تناول مسائل العدالة الاجتماعية، وقد تتعارض أحياناً مع بعضها البعض. قد تؤدي هذه التعددية الحتمية وقد لا تؤدي إلى نتيجة استحالة، تقود إلى طريقٍ مسدود، لكنَّ الحاجةَ إلى ملاحظة إمكانية بقاء تعارضٍ بين المبادئ غير القابلة للإلغاء قد تكون مهمةً للغاية في نظرية العدالة. في الفصول التالية، سبرٌ أوفى لهذه التعددية.

(*) انظر كذلك كتابي (1970) *Collective Choice and Social Welfare*.

(3) السماح بإعادة النظر وتسهيله

ثمة سمةٌ أخرى على قدرٍ من الأهمية في الطريقة التي أفسحت بها نظرية الخيار الاجتماعي في المجال دوماً لإعادة التقييم والمزيد من التدقيق. بالفعل، من الإسهامات الرئيسية لنتائجَ كقضية الاستحالة لأرو إثباتُ أن المبادئ العامة في القرارات الاجتماعية التي تبدو للوهلة الأولى معقولة قد يتبين فيما بعد أنها معضلةٌ جداً، لأنها قد تتعارض في الواقع مع مبادئَ عامةٍ أخرى تبدو هي الأخرى، في البداية على الأقل، معقولة.

فنحن نفكر غالباً، وإنْ بشكلٍ ضمني، بمعقولية المبادئ في عددٍ من الحالات المحددة التي تركز اهتمامَنا على تلك الأفكار - ولا يستطيع العقل البشري في أغلب الأحيان الإحاطةَ بما فيه الكفاية بشمولية الأفكار العامة. لكنْ ما أن تصاغَ المبادئ العامة بعباراتٍ غير مقيدة، تغطي بين ما تغطي كثيراً جداً من الحالات الأخرى غير تلك التي دفعتنا إلى الاهتمام بتلك المبادئ، حتى نبدأ نواجه صعوباتٍ ما كنا لنتصورَها من قبل، عندما وقّعنا، إن صح التعبير، على الخط المنقط. عندها يتعين علينا أن نحدد مَن الذي سيدفع ولماذا. قد يجد البعض نظريةَ الخيار الاجتماعي متسامحة جداً وغيرَ حاسمة (فقد اعتبر كوندورسيه نتائجَه بدايةَ النقاش، لا نهايته)، لكنَّ البديل، الذي تعبر عنه تعبيراً جيداً نظرياتُ الاتجاه السائد في العدالة كنظرية راولز أو نظرية نوزيك، بتأكيدها الجاسئ على القواعد المحكمة شديدةِ التطلب، لا يعطي فكرةَ العدالة ما تستحق.

(4) جوازية الحلول الجزئية

تتيح نظريةُ الخيار الاجتماعي إمكانيةَ أن تعطيَ حتى نظريةُ العدالة الكاملة ترتيباتٍ غيرَ كاملة للعدالة. بالفعل، يمكن أن يكونَ النقصان incompleteness في كثيرٍ من الحالات 'توكيدياً' 'assertive'، طارحاً مقولاتٍ من قبيل x وy لا يمكن ترتيبُهما بدلالة العدالة. يتناقض هذا

مع النقصان الممكنِ قبولُه مبدئياً، في انتظار - أو مع السعي نحو - الكمال، استناداً إلى معلوماتٍ إضافية أو معاينةٍ أكثرَ عمقاً، أو بتطبيق معاييرَ إضافيةٍ ما.

وإنَّ على نظرية العدالة أن تفسحَ في المجال لهذين النوعين كليْهما من النقصان، التوكيدي والمبدئي. يمكن أن يعكسَ النقصانُ المبدئي مصاعبَ عملانية لا انسداداً مفهومياً أو تقييمياً أعمق. وقد تتصل المشكلات العملانية بمحدودية المعرفة أو تعقيدِ الحساب أو غير ذلك من عوائق التطبيق العملية (ذلك النوع من الاعتبارات التي سَبَرها سبراً نيِّراً قوياً هربرت سايمون، متوصلاً إلى مفهومه المهم 'العقلانية المحدودة' ('bounded rationality').(*) وحتى عندما يكون النقصان بهذا المعنى مبدئياً، يظل صعباً بما فيه الكفاية طلبُ إدراجه في نظريةِ عدالةٍ سائغة، مع فسحةٍ لإعادة النظر والتوسعة الممكنة. في المقابل، تكون الطبيعةُ الجزئية للقرار في النقصان التوكيدي جزءاً تكاملياً من النتائج المقدَمة من نظرية العدالة، حتى وإنْ ظلت تلك النظرية نفسُها مفتوحةً على المزيد من النقد والمراجعة.

(5) تنوُع التفسيرات والمُدخلات

إنَّ البنيةَ النظامية لنظرية الخيار الاجتماعي، التي تأخذ غالباً شكلَ سبر الصلات الوظيفية، على هدي مجموعةٍ من المسلَّمات، بين التراتيب والأولويات الفردية individual rankings and priorities من جهة، وبين النتائج الاجتماعية social conclusions من جهةٍ أخرى، مفتوحةٌ لتفسيراتٍ بديلة. فمثلاً، كان هناك اهتمامٌ كبير في هذا الفرع المعرفي بالتمييز بين تجميع المصالح الفردية aggregation of individual interests وتجميع

(*) انظر Herbert Simon, *Models of Man* (New York: Wiley, 1957), and *Models of Thought* (New Haven: Yale University Press, 1979).

الأحكام الفردية aggregation of individual judgements.(*)

قد يكونُ صوتُ الشخص مهماً إما لمصالحه، أو لأن تفكيرَه وحكمَه العقلي يستطيعان إضاءةَ نقاشٍ ما. كذلك، يمكن اعتبارُ تقديرِ الشخص مهماً إما لأنه أحدُ الأطراف المعنية مباشرة (يمكن تسمية ذلك 'استحقاق العضوية' 'membership entitlement')، أو لأن رأيَه وما يستند إليه من أسباب يأتي بتبصرةٍ وفطنةٍ ذواتيْ شأن في التقييم، ويكون هناك معنى للاستماع إلى ذلك التقييم سواءٌ أكان الشخص أم لم يكن معنياً مباشرةً (يمكن تسمية ذلك 'صلة التنوير' 'enlightenment relevance').(**) وفي عالم العدالة بصفتها إنصافاً عند راولز، يبدو أن استحقاق العضوية هو الذي يحظى بكل الاهتمام على المستوى السياسي (وإنْ كان راولز يبتكر الوضعَ الأصلي لإبعاد تأثير المصالح الشخصية للناس في اختيار مبادئ العدالة)، بينما في مقاربة آدم سميث، الذي يستدعي 'المشاهد المحايد'، يمكن إعطاء الأصوات البعيدة مكانةً مهمةً جداً لصلتها التنويرية بالموضوع، مثلاً لتجنب ضيق أفق الأفكار المحلية. سيكون هذا التباين موضعَ بحثٍ أوفى في الفصل 6.

يمكن في بعض الأحيان اعتبارُ ما يسمى التراتيب 'الفردية' 'individual' rankings لا تراتيبَ أشخاص متمايزين، بل تراتيبَ مقارباتٍ مختلفة للشخص نفسِه إلى مسائل صنع القرار ذات الصلة، قد تكون كلُّها تستحق الاحترامَ والاهتمام. وثمة شكلٌ آخرُ للتنوع يتعلق بإمكانية

(*) هذا جانب من طوبولوجيا مسائل الخيار الاجتماعي التي ناقشتها في مقالتي 'Social Choice Theory: A Re-examination', *Econometrica*, 45 (1977)، وأعيد نشرُها في كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (1982; 1997).

(**) مسألة استحقاق العضوية هي موضوع التركيز الرئيسي للتحليل المهم لتجميع الأحكام judgement aggregation الذي قدمه كريستيان ليست وفيليب پوتي في Christian List and Philip Pettit, 'Aggregating Sets of Judgments: An Impossibility Result', *Economics and Philosophy*, 18 (2002).

ألا تكـونَ التراتيـبُ الفرديـة تراتيـبَ تفضيلاتٍ فردية علـى الإطلاق (بأي معنـى مـن المعانـي المختلفة لهذه العبـارة)، كما يُفترض عـادةً في نظرية الخيار الاجتماعي السائدة، بل تراتيبَ متنوعة ناتجة عن أنواعٍ مختلفة من التفكير. بصفةٍ عامة، تُعنَى نظرية الخيار الاجتماعي كفرعٍ معرفي بالتوصل إلى أحكامٍ عامة overall judgements للخيار الاجتماعيٍ قائمة على آراء وأولوياتٍ متنوعة.

(6) التشديد على دقة العبارة والفكرة

ثمـة حسـنةٌ مـا عامـة فـي وضـوح المسـلَّمات تامـةِ العبـارة ودقـةِ الاسـتنتاجات، ما يسـهِّل على المرء فهمَ ما هو مفترض وما الذي يستتبعه بالضبـط. وبمـا أن المطالـبَ المتصلةَ بالسـعي للعدالة فـي النقاش العام، وأحياناً حتى في نظريات العدالة، غالباً ما تترك فسحةً كبيرة للتعبير الأدق والدفاع الأكمل، فإنَّ هذا الوضوح بحد ذاته يمكن أن يشكلَ إسهاماً.

لنأخـذ، مثـلاً، زعـمَ راولـز أنَّ عقـداً سينشـأ فـي الوضـع الأصلـي بالأولويـات التـي يحددهـا، ومنها الأولويـة الكلية للحرية الشـخصية في مبدئـه الأول، والأولويـة المشـروطة لمصالـح الطبقـة الأفقر، مقـدرةً بما تمتلك من السـلع الأولية، في مبدئه الثاني.(*) لكن ثمة عقودٌ بديلةٌ أخرى يمكـن أن تكـونَ جذابـةً أيضـاً، وقـد يكون هنـاك اتفاق وقـد لا يكون في ظروف الوضع الأصلي. وإنَّ اعتقادَ راولز بأن مبدأيْه سـيَظهران بالإجماع فـي الوضـع الأصلي لا يؤيـده أي نوعٍ من التفكير المحـدد، ولا هو حتى واضـحٌ تمامـاً مـا المقدمـات المنطقيـة الناظمـة التـي سـتؤدي إلـى ذلك الخيار بالضبط أو تأتي منسـجمةً معه. ولقد أجري، في الحقيقة، عددٌ من

(*) يسـوق راولز عدة حجج في كتابه *Theory of Justice* (1971) للتدليل على الذي يمكن أن يجعلَ هذين المبدئَيْن جذابين في الوضع الأصلي، ويدعمها بحجج أعم نوعاً ما في كتاباته الأخيرة، لاسيما كتابه *Political Liberalism* (1993).

البحـوث المفصلـة نوعاً ما فـي نظرية الخيار الاجتماعي لتحديد الأسـسِ البدهية التي تقوم عليها الافتراضات الراولزية،(*) وسـاعدت على توضيح مضمـون النقاشـات. وبالرغـم من أنَّ مطابقـات البدهيات لا تحل عسـيرَ مسـألة التحقـق مما سـيُختار، فإنهـا تُظهر الخطوطَ التـي يمكن أن تمضيَ عليها النقاشات الناظمة لتثمر.

وبالنظر إلى الطبيعة المعقدة للقيم البشـرية والتفكير الاجتماعي، قد يكـون من الصعب التعبيرُ عنها بمسـلَّماتٍ دقيقة، كذلـك وضوح العبارة، فـي حدود المسـتطاع، لا بد أن يفيـدَ النقاش كثيراً. إنَّ المدى الذي يمكن أن نصلَ إليه في صوغ المسـلَّمات لا يمكن إلا أن يكونَ، وإلى حدٍ بعيد، مسـألةَ تقدير في التعامل مع المزاعم المتنافسـة دقيقة الوصف، من جهة، ومـن جهةٍ أخرى مع الحاجة إلى لحـظ التعقيدات التي قد يصعب التعبيرُ عنها بمسلَّمات لكنها مع ذلك شؤونٌ مهمة يمكن عملياً تدارسُها بعباراتٍ أعم وأكثرَ مرونةً نوعاً ما. ويمكن أن تلعبَ نظرية الخيار الاجتماعي دوراً توضيحياً مهماً في هذه العملية التفاعلية.

(7) دور النقاش العام في الخيار الاجتماعي

بالرغـم مـن أن نظرية الخيـار الاجتماعي أطلقها فـي الأصل علماء رياضيـات، فـإنَّ للموضوع صلـةً وثيقة بحمـل لواء النقـاش العام. يمكن أن تكـونَ النتائـجُ الرياضيـة مُدخـلاتٍ إلـى النقـاش العـام، كمـا أراد لها كوندورسـيه، وكان هـو نفسُـه عالمَ رياضيـاتٍ بارزاً، أن تكـون. وقد أريدَ لنتائج الاستحالة، ومنها متناقضةُ التصويت التي حددها كوندورسيه وقضيةُ الاستحالةِ الأكثرُ شمولاً لأرو، أن تكونَ في جانبٍ من الأمر إسهاماتٍ في نقاشٍ عام حول كيفية معالجة هذه المسـائل وما هي التغيرات التي يجب

(*) انظر المصادر المساقة في الحاشية 9 من هذا الفصل.

التفكرُ فيها وتدقيقُها.(*)

لنأخذ قضيةَ استحالةٍ أخرى في نظرية الخيار الاجتماعي ('استحالة الليبرالي الپاريتوني' 'the impossibility of the Paretian liberal' [أو المفارقة الليبرالية Liberal Paradox])، التي تُظهر تعارضَ [أو استحالةَ اجتماع] ما بين أبسطِ إصرار على حرية الأفراد في حياتهم الشخصية وبين احترام تفضيل ما أجمع الكلُ على تفضيله على أي خيارٍ آخر.(**) ولقد أعقبَت هذه النتيجةَ، التي قدمتُها سنة 1970، كتاباتٌ كثيرة حول طبيعة وسببية وبالطبع مضامين نتيجة الاستحالة هذه.(***) تقود هذه

(*) من المساهمات الكبيرة توضيحُ دور وأهمية النقاش العام في أعمال جيمس بوكانَن، ومدرسة 'الخيار العام' 'public choice' التي كان هو رائدَها. انظر مقالتيْه James Buchanan, 'Social Choice, Democracy, and Free Markets', and 'Individual Choice in Voting and the Market', both published in the *Journal of Political Economy*, 62 (1954)، وكذا كتابَه *Liberty, Market and the State* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1986)، وكتابَه المشترك مع غولدون تولوك، James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

(**) أدرجتُ النتيجة في كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (1970), Chapter 6، وكذا في مقالتي 'The Impossibility of a Paretian Liberal', *Journal of Political Economy*, 78 (1970). وسأشرحها بإيجاز في الفصل 14 من هذا الكتاب، 'المساواة والحرية الفردية'.

(***) مما كُتِب، وما كُتِب كثير، Allan Gibbard, 'A Pareto-Consistent Libertarian Claim', *Journal of Economic Theory*, 7 (1974); Peter Bernholz, 'Is a Paretian Liberal Really Impossible?' *Public Choice*, 20 (1974); Christian Seidl, 'On Liberal Values', *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 35 (1975); Julian Blau, 'Liberal Values and Independence', *Review of Economic Studies*, 42 (1975); Donald E. Campbell, 'Democratic Preference Functions', *Journal of Economic Theory*, 12 (1976); Jerry S. Kelly, 'Rights-Exercising and a Pareto-Consistent Libertarian Claim', *Journal of Economic Theory*, 13 (1976); Michael J. Farrell, 'Liberalism in the Theory of Social Choice', *Review of Economic Studies*, 43 (1976); John

الكتابـات، خاصـةً، إلى تدقيـقٍ نقدي في أهمية التفضيـل (بيان أن التفكير الـذي يقـوم عليه التفضيـل، حتى عندما يؤخذ بالإجمـاع، يمكن أن يصنعَ فرقاً) والسبيلِ الصحيح إلى اغتنام القيمة من الحرية الفردية والليبرالية في الخيار الاجتماعي. سـأناقش هذه المسـائل بتفصيلٍ أوفى في الفصل 14، 'المسـاواة والحريـة الفرديـة'.) كذلك قادت تلك الكتابات إلى مناقشـاتٍ حـول حاجـة النـاس إلـى احتـرام حقـوق بعضهـم البعـض فـي حيواتهم الشـخصية، لأن نتيجة الاسـتحالة تعتمد أيضاً على شـرطٍ يدعى 'المجال الشـامل' 'universal domain'، الذي يجعل أيَ مجموعةٍ من التفضيلات الفردية مقبولةً بالتساوي [مع أي مجموعةٍ أخرى من التفضيلات الفردية]. فـإنْ تبين، مثلاً، أنه لِصوْنِ حريـات الجميع الفردية يتعين علينا تنميةُ روح التسامح مع قيم بعضِنا البعض، يكون ذلك عندئذٍ مبرراً قائماً على النقاش

A. Ferejohn, 'The Distribution of Rights in Society', in Hans W. Gottinger and Werner Leinfellner (eds), *Decision Theory and Social Ethics* (Boston: Reidel, 1978); Jonathan Barnes, 'Freedom, Rationality and Paradox', *Canadian Journal of Philosophy*, 10 (1980); Peter Hammond, 'Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle', in L. J. Cohen, H. Pfeiffer and K. Podewski (eds), *Logic, Methodology and the Philosophy of Sciences, II* (Amsterdam: North-Holland, 1982); Kotaro Suzumura, 'On the Consistency of Libertarian Claims', *Review of Economic Studies*, 45 (1978); Wulf Gaertner and L. Krüger, 'Self-supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of Paretian Libertarianism', *Economica*, 48 (1981); Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare* (1983); Kaushik Basu, 'The Right to Give up Rights', *Economica*, 51 (1984); John L. Wriglesworth, *Libertarian Conflicts in Social Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Jonathan M. Riley, *Liberal Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Dennis Mueller, *Public Choice II* (New York: Cambridge University Press, 1989). انظر أيضاً العدد الخاص حول 'المفارقة الليبرالية' 'the liberal paradox' لمجلة *Analyse & Kritik*, 18 (1996)، وفيه مساهمات من عددٍ كبير من الكتاب المهتمين في الموضوع، وكذلك ردٌّ مني.

العـام لتنميـة روح التسـامح.(*) وبالتالي، فإنَّ ما هو، شـكلًا، مجرد نتيجةِ استحالة لـه انعكاسـاتٌ علـى مختلف أنـواع النقاش العام، بمـا في ذلك مناقشـة المكانـة الناظمـة للتفضيـلات، وفهـم متطلبـات الحريـة الفردية، والحاجة إلى إعادة النظر في معايير التفكير والسلوك.(**)

الاعتماد المتبادل للإصلاح المؤسسي والتغيير المسلكي كلٌ على الآخر

كما بينا آنفاً، ثمة علاقةٌ ثنائية الاتجاه بين التشـجيع على إعادة النظر في السـلوك على أسـس العدالة الاجتماعية والحاجة المؤسسية إلى تعزيز السـعي للعدالـة الاجتماعية، من أجـل مَعلماتٍ سـلوكيةٍ معيَّنة للمجتمع. فمثلاً، كان إلحاح كوندورسيه على أهمية تعليم النساء مرتبطاً، بين ما كان مرتبطاً به من أشياء، بإدراكه الحاجةَ إلى أصوات النساء في الشؤون العامة والأسـرة والحياة الاجتماعية. يمكن أن تجعلَنا أصوات النسـاء، بدورها، نعطي أولويةً في السياسـة العامة لتعليم النسـاء كجزءٍ من تعزيز العدالة في المجتمع، لفوائده المباشرة ونتائجه غير المباشرة.

إنّ دورَ التعليـم والتنويـر مركـزي في مقاربة كوندورسـيه للمجتمع. لنأخذ، مثلاً، آراءه الدقيقة في مسـألة [تزايد عدد] السـكان، المخالفة لقلق مالتوس العارم من عجز العقلانية البشرية عن صد المد. سبق كوندورسيه

(*) حاولـت شـرحَ هـذه الصلـة فـي مقالتـي 'Minimal Liberty', *Economica* 59 (1992)، وخطابـي 'Rationality and Social Choice', Presidential Address to the American Economic Association, published in *American Economic Review*, 85 (1995), reprinted in my *Rationality and Freedom* (2002). انظر أيضاً Seidl, 'On Liberal Values' (1975).

(**) انظر Philippe Mongin, 'Value Judgments and Value Neutrality in Economics', *Economica*, 73 (2006); Marc Fleurbaey, Maurice Salles and John Weymark (eds), *Justice, Political Liberalism and Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

مالتوس في الإشـارة إلى إمكانية حدوث زيادةٍ خطرة في عدد السـكان في العالـم إذا لـم يتم إبطاءُ معدل النمو السكاني - وهي ملاحظةٌ اعتمد عليها روبـرت مالتـوس نفسُـه، باعترافـه، عندما طـور نظريته المرعبـة الخاصة: نظرية الكارثة السكانية.

لكنَّ كوندورسيه قرر، مع ذلك، أنَّ في إمكان مجتمعٍ أفضل تعليماً، فيه استنارةٌ اجتماعية، ونقاشٌ عام، وتعليم أوسع انتشاراً للنساء، أن يقلص نمـوَ عدد السـكان بصـورةٍ دراماتيكية بل يوقفَه ويعكسَـه - وهو اتجاهٌ في التحليل أنكره مالتوس تماماً بل انتقد بشدة سذاجة كوندورسيه وعفويتَه.(*) واليوم، وأوروبا يتملكها خوف انكماش لا انفجار عدد السـكان، وتتراكم كل الدلائـل فـي العالـم لتشـيرَ إلى الآثـار الدراماتيكية للتعليـم على وجه العموم وتعليم النساء على وجه الخصوص في إبطاء معدل النمو السكاني، حظـي تقدير كوندورسـيه للتنوير والتفاهم المتبـادل بتأييدٍ أقوى بكثير من تأييـد سـخرية مالتـوس المُـرة، الذي أنكـر دورَ التفكير البشـري الحر في تقليص حجم العائلة.(**) وقد انعكس تشديد كوندورسيه على دور التفكير

(*) انظر Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet's *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (for later reprints of that volume, see *Oeuvres de Condorcet*, vol. 6 (Paris: Firmin Didot Frères, 1847); recently republished, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968); Thomas Robert Malthus, *Essay on the Principle of Population, As It Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculation of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers* (London: J. Johnson, 1798; in the Penguin Classics edition, edited by Anthony Flew, *An Essay on the Principle of Population* (Harmondsworth: Penguin Books, 1982)).

(**) حول هذا، انظر مقالتي 'Fertility and Coercion', *University of Chicago Law Review*, 63 (Summer 1996)؛ وكتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999).

الفردي والعام في القرارات العائلية والعمليات الاجتماعية بشكلٍ واضح في الأساس النظري لنظرية الخيار الاجتماعي كمقاربةٍ عامة.

بالفعل، فالصلةُ الأساسية بين النقاش العام، من جهة، وبين متطلبات المشاركة في القرارات الاجتماعية، من جهةٍ أخرى، ذاتُ أهميةٍ مركزية لا للتحدي العملي لجعل الديمقراطية أكثر كفاءةً فحسب، بل كذلك للمشكلة المفهومية المتمثلة بإقامة فكرةِ عدالةٍ اجتماعية ذاتِ صياغة مُرضيةٍ على ركائزِ متطلبات الخيار الاجتماعي والإنصاف. ولهذين التمرينين كليهما موضعٌ مُهم في مَهمة هذا الكتاب.



5
الحياد والموضوعية

اجتيحَ الباستيّ، الحصنُ والسجنُ الملكيُ الكبير بباريس في 14 يوليو 1789. ومع تعاظم مد الثورة، تبنى المجلس الوطني الفرنسي 'إعلان حقوق الإنسان' في أغسطس، وفي نوفمبر حَظَرَ على أيِ عضوٍ من أعضائه قبولَ أيِ منصبٍ رسمي تحت حكم لويس السادس عشر. فهل رحب إدموند بورك، الذي تعاطف مع الهنود المضطهدين تحت حكم شركة الهند الشرقية (كما بينا في المقدمة) وجاهر بتأييد الأمريكيين المستعبَدين في ثورتهم هم سنة 1776، هل رحب بالثورة الفرنسية على الفور؟ هل كان متعاطفاً مع الجمعية الدستورية التي هنأَت، في اجتماعها الشهير بلندن في نوفمبر 1789، المجلسَ الوطني الفرنسي بالتزامه الأصيل؟ الجواب لا. كان بورك معارضاً بشدة الثورةَ الفرنسية وأنكرها بصريح العبارة في البرلمان بلندن في خطابٍ ألقاه في فبراير 1790.

كان بورك أحدَ أعضاء حزب الأحرار، لكنَّ موقفَه من الثورة الفرنسية كان متحفظاً بجلاء. بالفعل، لقد دفعه تقييمُه هذه الثورةَ إلى أن صاغ إحدى البيانات التأسيسية للفلسفة المحافظة المعاصرة، في رسالته خواطر حول الثورة بفرنسا *Reflections on the Revolution in France*. لا يوجد، مع ذلك، تعارضٌ في هذا الأمر بين موقف بورك الأساسي من الهند، الذي كان، من ناحيةٍ مبدئية، محافظاً كذلك، لأن بورك كان يتفجع على تدمير النظام الاجتماعي الهندي القديم والمجتمع الذي كان قائماً على قدم وساق لا قاعداً. وانسجاماً مع ميله المحافظ، كان بورك ضد الانقلاب الذي سببه الحكم البريطاني

الجديـد بالهنـد، وكذلـك ضد الانقـلاب الحاصل بفرنسـا. وبالتفكير التصنيفـي المعاصـر، ربما يبدو بورك الأول (حـول الحكم البريطاني بالهنـد) 'يسـارياً'، بينمـا يبـدو بـورك الثانـي (حـول الثورة الفرنسـية) 'يمينيـاً'، بيـدَ أن الشـخصين ينسـجمان تمامـاً من حيث مبـادئ بورك الخاصة ويتحدان بإحكام.

لكنْ ماذا عن حرب الاسـتقلال؟ هنا لم يكن بورك محافظاً، بتأييده الثورانَ الحاصلَ بأمريكا، والتغييرَ الكبير، هذا مؤكد. فكيف ينسجم ذلك مع ميوله المحافظة؟ أظن أن من الخطأ محاولة تفسير القرارات المختلفة التـي يتخذها المرء في موضوعـاتٍ منفصلةٍ ومتنوعة بدلالة فكرةٍ تصنيفيةٍ واحـدة فقـط - هي في هـذه الحال الفكـر المحافظ.. يسـري هذا خاصةً على بورك الذي كان يتمتع بفكرٍ واسـع وكان منشـغلاً بكثيرٍ من الشـؤون المختلفة، ويسـتطيع شـدَ الاهتمام إلى عددٍ من السـمات المنفصلة. لكنه يسـري كذلـك علـى جملةٍ من الأسـباب المختلفـة للعدالـة المتصلة بأي حـدثٍ منفـرد. وسـيكون من السـخف محاولةُ تفسـير مواقـف بورك من الأحداث المختلفة من خلال عالم القرن الثامن عشر بدلالة مَيلٍ واحد - محافظ أو راديكالي أو أي ميلٍ آخرَ كان.

ومـع ذلـك حتـى فـي حالـة الثـورة الأمريكيـة، كان هنـاك عنصـرٌ محافـظٌ جـداً فـي رؤية بـورك حيـالَ الولايـات المتحدة. طرحـت ماري وولستونكرافت، الناشـطة البريطانية الراديكالية والمفكرة النسوية الرائدة، بعضَ التساؤلات الفاحصة على بورك ليس بعد إلقائه خطابَه ذاك المستنكرَ للثـورة الفرنسـية فـي البرلمان ببعيـد. أتـى انتقادُها في كتاب على شـكل رسـالة: تضمنت انتقاداً لموقف بورك، لا من الثورة الفرنسـية فحسب، بل من الثورة الأمريكية أيضاً، التي أيد. وكتبتْ وولسـتونكرافت في ملاحظةٍ غامضة في الظاهر: 'لا أسـتطيع أن أتصورَ اسـتناداً إلى أي مبدأ يمكن أن

يدافعَ السيد بورك عن الاستقلال الأمريكي'.(*) ما عساه يكون ذاك الذي كانت ماري وولستوكرافت الراديكاليةُ تتحدث عنه في انتقادها هذا تأييدَ بورك الثورةَ الأمريكية؟

كانت وولستونكرافت تتحدث، في الحقيقة، عن حالة قصور في الدفاع عن الحرية الفردية عندما يَفرز بين الناس فيؤيد رعايةَ حريةِ واستقلالِ بعضِهم ويتجاهل مآزقَ البعض الآخر. كان اعتراض وولستونكرافت على صمت بورك عن حقوق العبيد الأمريكان ودفاعه عن حرية غير العبيد المطالبين بالاستقلال. وهذا ما قالت:

ما في حججه الظاهرية مِن مضمون سوى أن الرقَّ قديم. فباستسلامه الذليل لتبجيل القديم، وحرصِه الحصيف على مصلحته الشخصية، للحصول على القوة التي عليها يلح، ما ينبغي [في رأيه] التخلي عن تجارة الرقِ قط؛ لأنَّ آباءنا الجهلة، الذين لم يرعوْا للكرامةِ الفطريةِ للإنسان حرمة، أجازوا [هكذا] تجارة تنتهك كلَ أثرٍ مِن عقلٍ أو دين، [ولذلك] علينا الاقتداءُ بآثارهم الوحشية، واعتبارُ [هكذا] إهانةٍ بشعةٍ للبشرية وطنيةً وتقيداً لائقاً بالقوانين التي تحفظ علينا ممتلكاتِنا؟(**)

(*) كان ذلك في أول كتابين لوولستونكرافت حول ما يمكننا تسميتُه الآن 'حقوق الإنسان': الأول بعنوان *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke*؛ لمناسبة تعبير إدموند بورك عن خواطره في الثورة بفرنسا\ *Reflections on the Revolution in France*، وقد أتمتْه سنة 1790، والثاني بعد هذا الكتاب بسنتين وعنوانُه *A Vindication of the Rights of Woman*. تجد هاتين الدراستين كلتيهما مجموعتيْن في Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, edited by Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

(**) Wollstonecraft, in Sylvana Tomaselli (ed.), *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 13.

وسوف يلغَى الرق في الولايات المتحدة بعد مدةٍ أطول بكثير من إلغائه في الإمبراطورية البريطانية: ولن يحدثَ هذا إلا بعد الحرب الأهلية في ستينات القرن التاسع عشر. يمكن، في الإدراك المتأخر، اعتبارُ انتقاد وولتسونكرافت رأيَ بورك في الثورة الأمريكية أبعدَ بكثير من مسائل الانسجام النظري. بالفعل، فقد أخذت الولايات المتحدة وقتَها لمواجهة الانحراف الذي هدد جدياً، بسبب معاملة العبيد، التزامَ أمريكا بالحرية للجميع. بالفعل، حتى الرئيس أبراهام لنكولن لم يطالب أول الأمر بحقوقٍ سياسية واجتماعية للعبيد - سوى الحد الأدنى من حق الحياة، والحرية الفردية، وأن يتمتعوا بثمار عملهم - وكان هذا بعد سبعين سنةً من إشارة ماري وولستونكرافت الواضحةَ تلك إلى ما في خطاب الحرية في الولايات المتحدة من تناقض.

النقطة الأساسية التي تشير إليها ماري وولستونكرافت هنا، كما في غير هذا الموضع، هي أنه من غير المقبول الدفاع عن الحرية البشرية التي تجعل الناس فريقين منفصلين فريقاً حرياتُهم الشخصية مهمة وفريقاً دون ذلك.(*) وبعد سنتين من رسالتها تلك إلى بورك، نشرت وولستونكرافت كتابَها إثبات حقوق المرأة *A Vindication of the Rights of Woman*.(**) من موضوعات هذا المجلد الثاني أنه لا يسعنا تبرير الاهتمام لحقوق الرجال دون الاهتمام بالقدر نفسِه لحقوق النساء. ومن نقاطها المركزية

(*) تتمتع أراء وولستونكرافت بباع واسع، فتسري، مثلاً، على مكانة مَن كانوا فوق النقد بالهند (وقد كان يُغَض الطرف عن هذه المكانة أيامَ الإمبراطورية ولن تلغى إلا بعد استقلال الهند سنة 1947)، ومكانة غير البيض في جنوب أفريقيا العنصرية (التي تغيرت بعد سقوط النظام)، وعلى حالاتٍ أقل وضوحاً للتمييز على أساس الطبقة أو الدين أو الإثنية.

(**) Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects* (1792)؛ المتضمن في المجلد الذي حررته سيلفانا توماسيللي.

هنـا، كمـا في غيـر هـذا الموضـع، أنَّ العدالـة، بطبيعتها، لا بـد أن تكونَ شـاملة، غيـرَ مقتَصَـرةٍ علـى [العناية] بمشـاكلِ ومآزقِ بعـض الناس دون بعضهم الآخر.

الحياد والفهم والموضوعية

هـل يمكـن أن يكونَ هنـاك فهمٌ للأخلاقيات عمومـاً وللعدالة بوجهٍ خاص يقصر اهتمامه على بعض الناس دون بعض مفترِضاً - وإنْ بشـكلٍ ضمنـي - أن بعضَهـم مهـم وبعضَهـم الآخـر غيـر ذلك؟ ذهبت الفلسـفة الأخلاقيـة والسياسـية المعاصـرة على العموم بعض الشـيء مذهبَ ماري وولسـتونكرافت، فـي إنـكار تلـك الإمكانيـة والمطالبـةِ باعتبـار الجميـع متساوين أخلاقياً وسياسياً.(*) وحتى لو انتهينا، لسببٍ أو لآخر، إلى تركيز الحريـات فـي مجموعـةٍ معينـة مـن الناس - مثـلاً، أفراد أمـة أو طائفة أو عائلة - يجب أن يكون هناك نوعٌ من المؤشرات لتحديد هكذا ممارساتٍ ضيقة في إطارٍ أوسـع يمكن أن يضمَ الجميع. وسـيكون الإدراج الانتقائي علـى أسـاسٍ اعتباطـي في فئـةٍ مفضلـة - مَن الذيـن تهمنـا مصالحُهم أو أصواتهـم - مظهرَ تحيز. إنَّ شـمولية الإدراج علـى النحو الذي تطالب به وولسـتونكرافت هـي، في الحقيقة، جـزءٌ تكاملي من الحياد، وقد ناقشـنا مكانتها آنفاً في علم الأخلاق عموماً ونظرية العدالة على وجه الخصوص (لاسيما في الفصل 1).

ربمـا لـم يفعـل أحد مـا فعـل عمانويل كانط لشـرح طلبِ شـمولية الإدراج ذاك، وممـا أتى به في هذا السـبيل مبـادئُ من النوع المتضمَن في

(*) هنـاك مجموعـةٌ طيبـة مـن المقالات لعددٍ من الفلاسـفة الرواد حـول كيفية خوض معركـة الاسـتيعاب هـذه - وكسـبها عمومـاً على المسـتوى النظـري - في المجلد المكرس لذكرى سوزان مولر أوكن، Susan Moller Okin, *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich (New York: Oxford University Press, 2009)

الصياغـة الكانطيـة التالية كثيرةِ الترداد: ’تصرَّفْ دوماً وفقَ المبدأ الذي تود في الوقت نفسِـه لو كان قانوناً شـاملاً.‘(*) عندما أعلن هنري سـيدغفيك، عالمُ الاقتصادي النفعي والفيلسوف الكبير، عن مطالبته بشمولية التغطية، عـزى فهمَـه الأمرَ إلى كانط، بالرغم من المسـافة التي تفصـل بين النفعية والكانطيـة. قـال سـيدغفيك ذلـك فـي مقدمـة كتابـه الكلاسـيكي، طُرُق الأخـلاق *The Methods of Ethics*: ’أن يكـونَ للآخريـن جميعـاً الحـقُّ نفسُـه الـذي لي فـي الظروف نفسِـها – وكان هذا هو الشـكلَ الذي قبلتُ به مسـلَّمةَ كانط – بدا لي أمراً أساسـياً وصحيحاً بلا ريب، ولا يخلو من أهميةٍ عملية.‘(**) وبوصفه مسلَّمةَ كانط بأنها ’صحيحة بلا ريب‘، استخدم سـيدغفيك لغةً يقصر البعض اسـتخدامَها على المسـائل العلمية والعلم-معرفية، دون علم الأخلاق.

ولقـد بينـتُ آنفاً كيف أن حيـادَ التقييم يمكن أن يوفـرَ فكرةً مفهومةً ومعقولـة للموضوعيـة في الفلسـفة الأخلاقية والسياسـية. إنَّ ما قد يبدو، بعبارات الفصل التقليدي بين العلم والقيم، كلاماً مغلوطاً، قد يعكس نظاماً معرفياً توصلت اللغةُ نفسُها إلى استيعابه. بالفعل، عندما يصف سيدغفيك زعـمَ كانـط بأنـه ’صحيحٌ بلا ريـب‘ يتضح لنـا بجلاء ما يريد سـيدغفيك قولَـه، دون أن نضطـرَ إلـى الخوض في نقاشٍ موسـع حـول المعنى الذي يمكـن أن تكونَ به المزاعـم الأخلاقية موضوعيةً أو صحيحة. فلغةُ العدل والظلـم تعكـس قدراً كبيراً من الفهم المشـترك وتوصيلاً لمعنى هذا النوع مـن التصريحـات والمزاعم، حتـى عندما تصبـح الطبيعـة الجوهرية لهذه المزاعم موضوعَ نقاش بعد أن تُفهَم.

(*) Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, translated by T. K. Abbott, 3rd edn (London: Longmans, 1907), p. 66.

(**) Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907; New York: Dover, 1966), Preface to the 6th edition, p. xvii.

ثمة في الواقع مسألتان مختلفتان اثنتان للّاذاتية هنا: مسألةُ فهمٍ وتواصل على أساسٍ موضوعي (كي لا تبقى معتقداتُ وعباراتُ المرء أسيرةَ ذاتيةٍ شخصية قد لا يستطيع الآخرون النفاذَ إليها) ومسألةُ المقبولية أو إمكانية القبول الموضوعية (كي يستطيعَ الناس المشاركةَ في النقاش حول صحة مزاعم مختلف الأشخاص). ينطوي زعمُ وولستونكرافت حول الصحة الجوهرية لشمول كل الأشخاص في الحساب الأخلاقي والسياسي، أو توكيدُ سيدغفيك صحةَ الشمولية والحياد، على مسألة فهمٍ متبادل ومسألةِ حقيقةٍ عامة. وترتبط هاتان المسألتان بفكرة الموضوعية بطرقٍ تختلف عن الطرق التي ترتبط بها الأخرى. وقد تطرقتْ الأدبيات الأخلاقية إلى كلٍ من هاتين المسألتين اللتين، وإنْ كانتا مرتبطتين الواحدة بالأخرى، ليستا بالضبط الشيءَ نفسَه.

التشابك واللغة والتواصل

أبدأ بالموضوع الأول - موضوعِ التواصل والفهم المتبادل، وهو موضوعٌ مركزي للنقاش العام. تعكس لغتنا تنوعَ الشواغل التي تقوم عليها تقييماتُنا الأخلاقية. ثمة تشابكاتٌ واسعة بين الحقائق والقيم هنا لكن، كما قالت ڤيڤيان وولش، 'بالرغم من أن عبارة "تشابك الحقيقة والقيمة" "entanglement of fact and value" اختزالٌ مريح، فإنَّ الذي نتعامل معه عادةً (كما يبين [هيلاري] بوتنام) إنما هو تشابكٌ ثلاثي: بين الحقيقة والاصطلاح والقيمة'.(*) فالدور الذي يلعبه فهمُ المصطلحات في إعطاء معنىً لتحقيقاتنا الاجتماعية والأخلاقية يستحق التشديدَ عليه هنا بشكلٍ خاص.

بالفعل، كما قال أنطونيو غرامتشي، ربما أكثرُ الفلاسفة الماركسيين

(*) Vivian Walsh, 'Sen after Putnam', *Review of Political Economy*, 15 (2003), p. 331.

إبداعاً في القرن العشرين، قبل نحو ثمانين عاماً، في كتابه رسائل من السجن *Letters from Prison*، أثناء ما كان معتقلاً في سجنٍ نازي بتوري: 'إن المرء في اكتسابه مفهومَه للعالم، يكون منتمياً إلى تجمعٍ خاص هو تجمعُ العناصر الاجتماعية التي تتشاطر نمطَ التفكير والفعلَ نفسَه. نحن جميعاً اتباعيون نسير على هذا الدرب أو ذاك من الاتباعيةconformism، الواحدُ منا دوماً، واحدٌ في جماعة أو جماعةٌ في واحد man-in-the-mass or collective man.'(*)

ثمة مغزىً فيما قد يبدو شيئاً يسيراً من الانحراف عن الموضوع هنا، أقصد، تركيز غرامتشي على التشابكات واستخدام قواعد اللغة، ولهذا صلةٌ بعيدةُ الأثر بتطور الفلسفة المعاصرة. حاولتُ أن أثبت، في موضعٍ آخر،(**) أن خطَ تفكير غرامتشي كان له دورٌ مهم، وإنْ ضئيل، في التحول الجوهري للودفيغ ويتغنشتاين، الذي تأثر تأثراً قوياً ببييرو سرافا، مبتعداً عن بحثه المحكومِ عليه بالفشل عموماً عن وصفٍ كامل لما يدعى أحياناً، بشيءٍ من التضليل، 'نظرية المعنى التصورية' 'the picture theory of meaning'، التي تنعكس بصفةٍ عامة في كتابه طرق المعالجة المنطق-فلسفية *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). يَعتَبر ذلك الفهمُ المظنون أن الجملةَ تمثل ظرفاً بكونها نوعاً من صورةٍ له، بحيث أن القضية وما تصف يُراد أن يكونَ لهما، بمعنىً ما، الشكلُ نفسُه.

تطورت شكوك ويتغنشتاين ونضجت في سلامة مقاربته بعد عودته إلى كامبريدج في يناير 1929 (وقد كان طالباً فيها، يعمل مع برتراند

(*) Antonio Gramsci, *Letters from Prison*, translated and edited by Lynne Lawner (London: Jonathan Cape, 1975), p. 324 انظر أيضاً Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (eds), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (London: Lawrence and Wishart, 1971).

(**) Amartya Sen, 'Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci', *Journal of Economic Literature*, 41 (2003).

رسـل). ولعب پييرو سـرافا دوراً كبيراً في هذا التحول، وكان عالِمَ اقتصاد بكامبريـدج (بكليـة ترينيتي أيضـاً، كويتغنشـتاين) تأثّر تأثراً قويـاً بأنطونيو غرامتشـي وتعاون معه تعاوناً وثيقاً (في، وفي غير، العالَم الثقافي النشـط لمجلة النظام الجديد *L'Ordine Nuovo* التي أسسـها غرامتشـي فيما بعد ومنعتها حكومة موسوليني النازية). وسيقول ويتغنشتاين فيما بعد لهنريك ڤـون رايت، الفيلسـوفِ الفنلندي البارز، إنَّ هذه المحادثات جعلتْه يشـعر 'كأنـه شـجرةٌ قُطعـت أغصانُهـا جميعـا'. وقـد اصُطلح على تقسـيم عمل ويتغنشـتاين إلى 'ويتغنشتاين المبكر' و'ويتغنشتاين المتأخر'، وكانت سنة 1929 بوضـوح هـي الخـطَ الفاصل بين المرحلتين. وقال ويتغنشـتاين في مقدمـة عملـه الضخم تحقيقات فلسـفية *Philosophical Investigations* إنـه مديـنٌ للنقد 'الذي مارسـه لأفكاره سـنينَ عديدة بلا انقطاع أسـتاذٌ في هذه الجامعة، هو السيد پ. سرافا'، وأنه مدينٌ لهذا الحافز بأغلب الأفكار المتمخضة عن هذا الكتاب'.(*)

كذلك أخبر ويتغنشـتاين صديقاً له (فيلسـوفاً آخرَ من كامبريدج هو راش ريز) أنَّ أهمَ شيء علَّمه إياه سرافا كان 'طريقةً أنطروبولوجية' للنظر إلى المسـائل الفلسـفية.(**)ففي حين كان كتاب طـرق المعالجة المنطق-فلسـفية يحـاول النظـرَ إلـى اللغـة بمعـزلٍ عن الظـروف الاجتماعيـة التي تُستخدَم فيها، يشدد كتاب تحقيقات فلسفية على الاصطلاحات والقواعد conventions and rules التـي تعطـي التعبيـراتِ معناهـا الخاص. وهذا،

(*) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953, 2nd edn, 1958).

(**) في هذا التحليل العميق لتأثير سرافا، إلى جانب تأثير فرويد، في فلسفة 'ويتغنشتاين المتأخر'، يشير برايان ماكغينيس إلى تأثير الطريقة الإثنولوجية أو الأنطروبولوجية في النظر إلى الأشياء على ويتغنشتاين، تلك التي أتت إليه من الاقتصادي سرافا'. انظـر: Brian McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times* (Oxford: Blackwell, 1982), pp. 36–9.

بالطبع، طرفٌ مما تدعوه ڤيڤيان وولش 'التشابك الثلاثي' the 'triple entanglement'، الذي أهَمَّ إلى حدٍ بعيد غرامتشي وسرافا. من السهل رؤيةُ الصلة بين هذا الرأي وبين ما بات يُعرف بـ 'فلسفة اللغة العادية' 'ordinary language philosophy'، التي أصبحت فرعاً معرفياً على قدرٍ من الاتساع في الفلسفة الأنجلو-أمريكية، بتأثيرٍ من 'ويتغنشتاين المتأخر' إلى حدٍ بعيد.(*)

شدد غرامتشي كثيراً على إظهار دور اللغة العادية في الفلسفة، ورَبَط أهميةَ هذه القضية العلم-معرفية بشواغله الاجتماعية والسياسية. ففي مقالةٍ له حول 'دراسة الفلسفة'، يشرح غرامتشي 'بعضَ النقاط المرجعية الأولية، منها الزعم الجريء أنَّ 'من المهم جداً إسقاطَ الفكرة المسبقة الشائعة القائلةِ بأن الفلسفة شيءٌ غريبٌ وصعب لا لشيء إلا لأنها نشاطٌ فكريٌ دقيق لفئةٍ معينة من المختصين أو الفلاسفة المحترفين والمنهجيين'. بل 'يجب أولاً، في رأي غرامتشي، 'بيانُ أنَّ كل الرجال ''فلاسفة''، بتعريف

(*) لعل من المناسب هنا التعليق بإيجاز، ولو على سبيل الهذر، على نكتة كثيراً ما تتردد حول ما يُفترَض أنه كان لحظةً محوريةً في انتقال ويتغنشتاين من عالَم طرق المعالجة المنطق-فلسفية إلى عالَم تحقيقات فلسفية. فبحسب روايته هو، عندما أخبر سرافا أن الطريقة لفهم معنى عبارةٍ ما هي النظر إلى صياغتها المنطقية، ردَّ سرافا وهو يمرر أطرافَ أصابعه على ذقنه، التي يُفهم منها بنابولي بوضوح أنها علامةٌ على التشكك، ثم سأل، 'وما الصيغة اللغوية لهذه؟' كان پييرو سرافا (الذي سعدتُ بمعرفته بعد ذلك جيداً، أولاً كطالب ثم كزميل في ترينيتي كولج، كامبريدج) يصر على أنَّ هذه الرواية، إنْ لم تكن لا أصلَ لها البتة (قال 'لا أتذكر هكذا حادثة على وجه الدقة')، كانت أقربَ إلى أن تكونَ روايةً لواقعة افتراضية منها رواية لواقعةٍ فعلية ('كنت أتجادل مع ويتغنشتاين كثيراً إلى حد أن أطرافَ أصابعي لم تكن تحتاج إلى أن تتكلم كثيراً' معه) لكنَّ القصة توضح بصورةٍ أقرب إلى الغرافيكية أن التشككَ الذي ينتقل معناه بتمرير أطراف أصابع المرء على ذقنه (حتى وإن فعل ذلك صبيٌ توسكاني من پيزا، وُلد في تورين) يمكن أن تفسَرَ بدلالة – وفقط بدلالة – قواعدَ واصطلاحاتٍ قائمة (أو 'مجرى الحياة'، كما كانت تسميه حلقة غرامتشي) في العالَم النابوليتانيّ.

حدودِ وخصائصِ ''الفلسفة العفوية'' الخاصة بكل شخص'. ومم تتكون هذه 'الفلسفة العفوية'. أولُ المكونات التي يدرجها غرامتشي تحت هذا العنوان هو 'اللغةُ نفسُها، التي هي مجموعُ أفكار ومفاهيم محددة لا مجرد كلمات قواعدية تخلو من المضمون'. لن يكونَ من الصعب على المرء أن يلمسَ ما لهذا من صلة بالنظر إلى اللغة والتواصل بـ'الطريقة الأنطروبولوجية'، التي كان سرافا حبذها لويتغنشتاين، وتُمثِل بالفعل أحدَ الشواغل الرئيسية لغرامتشي في كتابه كراريس السجن *Prison Notebooks*.

النقاش العام والموضوعية

من الواضح أنَّ الاتباعيةConformism لازمةٌ بشكلٍ ما لتمكين الفهم في أي ميدان، بما في ذلك الأحكام الأخلاقية، لكنْ بعد الفهم هناك مسألةٌ أخرى هي قبولُ، أو رفضُ، الزعمِ المفهوم. أراد غرامتشي كسياسيٍ راديكالي تغييرَ تفكير الناس وأولوياتِهم، لكنَّ هذا تطلَّبَ هو كذلك الانخراطَ في نمطٍ مشترك من التفكير والتصرف، لأننا كي نتواصل يتعين علينا أن نكونَ 'اتباعيين نسير على هذا الدرب أو ذاك من الاتباعية، الواحدُ منا دوماً واحدٌ في جماعة أو جماعةٌ في واحد'، كما نقلنا آنفاً عن غرامتشي. وهذه مهمةٌ مزدوجة: استخدامُ اللغة والصورة التي يمكن توصيلُ معناها إلى الآخر بشكلٍ أكفأ ومن خلال استخدام قواعدَ اتباعية، هذه مهمة، ومحاولةُ جعل هذه اللغة تعبِّر عن مقترحاتٍ غير اتباعية، وتلك مهمةٌ أخرى. ولقد كان الهدف صياغةَ ومناقشة أفكارٍ جديدةٍ جداً يمكن مع ذلك فهمُها بسهولة بقواعد التعبير القديمة.

من السهل تلمُسُ هذه المهمة المزدوجة عند اتباع أفكار العدالة القائمة وفي الوقت نفسِه طرحُ أفكارٍ جديدة تحتاج نظريةُ العدالة إلى أخذها في الحسبان. وبما أن التفكيرَ والنقاشَ العام مركزيان في السعي للعدالة

(لِما تقدَّم بيانُه من أسباب)، يكون دور هذا الاشتباك المزدوج مركزياً لمشروع هذا الكتاب. الشيء الذي نتدارسه هنا تحديداً في معاينة صحة طرحٍ أخلاقي ما هو التفكيرُ الذي يستند إليه ذلك الطرح ومقبوليةُ طريقة التفكير تلك. فكما قلنا آنفاً، (في الفصل 1)، تدخل مسألة الموضوعية في عمق هذا التمرين. وقلنا إنَّ متطلباتِ الموضوعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة على الصمود في النقاش العام المفتوح، ولهذا، بدوره، صلات بالطبيعة المحايدة للمواقف المطروحة والحجج المساقة تأييداً لها.

يشتمل انتقادُ ماري وولستونكرافت بورك، أولاً، على إثبات أنه يؤيد في الواقع الإبقاءَ على الرق، على 'أساسٍ تأبيدي'، إن صح التعبير، من خلال دفاعه عن المطالبة الأمريكية بالاستقلال دون أي أهلية. ثم يأخذ التمرينُ التفسيري وولستونكرافت إلى شجب موقف بورك العام لطابعه الحصري، الذي يتعارض مع الحياد والموضوعية. فيصطدم، مثلاً، باشتراط راولز '[أن تكونَ] القناعةُ السياسية موضوعية'، وأنْ [تكونَ هناك] أسبابٌ كافية لإقناع العقلاء بمعقوليتها، يحددها مفهومٌ سياسيٌّ معقول ومعتَرَفٌ به بشكلٍ مشترك (يلبي الأصول الجوهرية)'.(*) ثم تأتي بعد الحاجةِ إلى الموضوعية للتواصل وللغة النقاش العام متطلباتٌ أكثرُ تحديداً هي متطلباتُ موضوعية التقييم الأخلاقي، ومن ضمنها مطلبُ الحياد. وللحياد بكل معنىً من المعاني دور في هذا التمرين في النقاش العام، والأدوارُ متشابكة لكنها ليست متطابقةً تماماً.

مجالات الحياد المختلفة

إنَّ مكانةَ الحياد في تقييم العدالة الاجتماعية والترتيبات الاجتماعية

(*) *Political Liberalism* (1993), p. 119. وبالرغم من أن لغة راولز يبدو أنها تقسم الناس إلى عقلاء وغير عقلاء، لا يحد هذا من باع معياره ليشملَ الناسَ كافة بقدر ما يكونون مستعدين للمشاركة في النقاش العام، ومعاينة الحجج والأدلة المقدمة، والتفكير فيها بعقلٍ منفتح (حول هذا انظر الفصل 1).

مركزيةٌ لفهم العدالة، منظوراً إليها من هذه الزاوية. لكنْ هناك فرقٌ جوهري بيـن طريقتيـن مختلفتيـن كلَ الاختـلاف لاسـتدعاء الحيـاد، ويحتاج هذا الفرق إلى فحص. سـأدعو هاتين الطريقتين على التوالي الحياد 'المفتوح' والحياد 'المغلق'. في الحياد المغلق، لا يسـتدعي إجراءُ تقييماتٍ محايدة إلا أعضاءَ مجتمعٍ معين أو أمةٍ معينة (أو ما يدعوه جون راولز 'شعباً' معيناً) هو الذي تُصنَع التقييمات لأجله. وتَسـتخدم نظرية راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً' أداة الوضع الأصلي، وعقداً اجتماعياً يقوم على هذا الوضع، فيما بين مواطني تجمعٍ سياسي معين. ولا يدخل أيُ غريب أو حزب إلى هذا الإجراء العقد-اجتماعي.

فـي المقابـل، في حالـة 'الحياد المفتوح'، يمكن أن يسـتدعيَ إجراءُ عمل التقييمات المحايدة (ولا بد له في بعض الحالات أن يفعل) تقييماتٍ مـن خـارج المجموعـة المدروسـة، لتجنـب الانحيـاز ضيق الأفـق. وفي اسـتخدام آدم سـميث الشهير أداةَ 'المشاهد المحايد'، يتطلب الحياد، كما يشـرح في نظرية المشاعر الأخلاقية، اسـتدعاءَ أحكامٍ نزيهة لـ'أي مشاهد منصـف ومحايـد' لا ينتمي إلـى المجموعة المدروسـة (بالفعل، بالمعنى المثالـي التام للكلمـة أحياناً).(*) يمكن أن تأتيَ الآراء المحايدة من خارج التجمع أو الأمة أو الثقافة، أو من داخله أو داخلها. ويرى سـميث أن ثمة متسعاً للاثنين - وحاجةً إليهما - معاً.

هذا الفارق، المهم في نظرية العدالة، هو موضوع الفصل التالي.

(*) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759; revised edn, 1790; republished, Oxford: Clarendon Press, 1976).



6
الحياد المغلق والحياد المفتوح

تستدعي تجربةُ آدم سميث الفكرية في الحياد أداةَ 'المشاهد المحايد'، ويختلف هذا اختلافاً كبيراً عن الحياد المغلق لـ'العدالة بصفتها إنصافاً'. عبَّر آدم سميث عن الفكرة الأساسية بإيجاز في كتاب نظرية المشاعر الأخلاقية بأنها وجوب، 'أن يعاينَ المرء سلوكَه، عندما يعاينه، كما لو أن مشاهداً محايداً يفعل ذلك'، أو كما شرح ذلك في طبعةٍ لاحقة من الكتاب نفسِه: أن نعاينَ سلوكَنا كما لو أن مشاهداً آخرَ منصفاً ومحايداً يعاينه'.(*)

يعكس الإلحاح على الحياد في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة، إلى حدٍ بعيد، تأثيراً كانطياً قوياً. فبالرغم من أنَّ عرضَ سميث هذه الفكرة أقلُ حضوراً، ثمة نقاط تشابه جوهرية بين مقاربتيْ كانط وسميث. في الحقيقة، في تحليل سميث 'المشاهد المحايد' شيءٌ من الزعم بأنه فكرةٌ رائدة في مشروع تفسير الحياد وصوغ متطلبات الإنصاف التي شغلت عالَمَ التنوير الأوروبي طويلاً. لم تكن أفكار سميث مؤثرةً فحسب على مفكري التنوير ككوندورسيه الذي كتب

(*) *The Theory of Moral Sentiments* (London: T. Cadell, extended version, 1790; republished, Oxford: Clarendon Press, 1976), III, i, 2؛ وقد أتت النسخة الموسعة في الطبعة السادسة. وحول النقاط المهمة، انظر البحث في D. D. Raphael, 'The Impartial Spectator', in Andrew S. Skinner and Thomas Wilson (eds), *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 88–90. حول مركزية هذه المسائل في أفكار عصر التنوير، لاسيما في أعمال سميث وكوندورسيه، انظر: Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

عـن سـميث، فقد عـرف عمانويل كانط هـو أيضاً كتاب نظرية المشـاعر الأخلاقية *The Theory of Moral Sentiments* (الذي نُشر أولَ ما نُشر سـنة 1759) وعلق عليه في رسـالةٍ إلى ماركوس هرتز سـنة 1771 (وإنْ أشـار هرتز، للأسف، إلى السكتلندي الفخور بـ'الإنجليزي سميث').(*) كان هـذا نوعـاً ما سـابقاً أعمـالَ كانط الكلاسـيكية، تأسـيس [ميتافيزيقا الأخـلاق] 1785) *Groundwork*) ونقـد العقـل العملـي *Critique of Practical Reason* (1788)، ويبـدو مـن المحتمـل جـداً أن كانـط كان متأثراً بسميث.

ثمـة شـيءٌ مـن الانفصـام الحـاد بيـن مقاربـة 'المشـاهد المحايـد' لسـميث والمقاربـة العقد-اجتماعيـة، وأبـرزُ تطبيـقٍ لها 'العدالـة بصفتها إنصافاً' لراولز. فوجوبُ اسـتحضار كيف تبدو الأشـياء لـ'أي مشاهدٍ آخرَ منصـفٍ ومحايـد' هو مطلـبٌ يمكن أن يأتيَ لنا بأحـكام أناسٍ نزيهين من مجتمعـاتٍ أخرى أيضـاً - قريبةٍ وبعيدة. في المقابـل، يحد الطابعُ المبني على المؤسسات للنظام الراولزي من الفسحة المتاحة لآراء 'البرانيين' في تمرين التقييم المحايد. وبالرغم من أن سميث غالباً ما يشير إلى المشاهد المحايد بأنه 'الشـخص الذي في الصدر' 'the man within the breast'، فإنَّ أحدَ دوافع اسـتراتيجية سـميث الفكرية كان توسـعةَ فهمنا ومدَ نطاق بحثنا الأخلاقي.(**) يعبر سميث عن هذه المسألة على النحو التالي (*The*

(*) انظر 'Introduction', in Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (republished 1976), p. 31.

(**) فـي عرضـه البـارع أهميـةَ 'وجهة النظر المشـتركة' في الفلسـفة الأخلاقية، يفسـر سـايمون بلاكبورن اسـتخدامَ سـميث المشاهدَ المحايد من ذلك المنظور (*Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Clarendon Press, 1998). لا شـك ثمـة اسـتخدامٌ علـى ذلـك النحـو للمشـاهد المحايـد فـي عمل سـميث. لكنَّ سـميث يسـتخدم تلك التجربة الفكرية أيضاً كأداة جدلية للتشـكيك في المعتقدات الشـائعة ومقارعتها. وهذا لا شـكَ اسـتخدامٌ مهمٌ ولو لم تكن هناك

:(*Theory of Moral Sentiments*, III.3.38, pp. 153-4

في الخلوة، نكون ميالين إلى الشعور بقوة بكل ما يمت إلى ذواتنا بصلة... وتحملنا محادثةٌ مع صديق إلى حالةٍ أفضل، وتلك التي مع غريب إلى حالةٍ أفضلَ من هذه. لا بد لنا من إيقاظ الشخصِ الذي في الصدر، الناظرِ المجرد المثالي إلى مشاعرنا وسلوكنا، وتذكيرِه بواجبه، بحضور المشاهد الفعلي: فمِن ذلك المشاهد، الذي لا نتوقع منه أيَ تعاطفٍ وتسامح، نتعلم دوماً أتمَ درس في ضبط النفس.

استدعى سميث أداةَ التفكير هذه المسماةَ المشاهد المحايد لتجاوز التفكير الذي قد يكون مقيَداً بالاصطلاحات الفكرية المحلية - ربما من حيث لا نشعر، والقيامِ عن عمد، كإجراء، بمعاينة كيف تبدو الاصطلاحات المسلَّم بها من منظور مشاهدٍ محايد يقف منها على مسافة. يبرر سميث إجراءَ الحياد المفتوح هذا على النحو التالي:

لا يسعنا البتة سبرُ مشاعرنا ودوافعنا، ولا يسعنا قط تكوينُ أيِ حكم بشأنها؛ ما لم نحركْ أنفسَنا، إن صح التعبير، من موقعنا الطبيعي الذي نقف فيه، ونجهدْ للنظر إليها كما لو كنا منها على مسافة. لكننا لا نستطيع عملَ ذلك إلا بمحاولة النظر إليها بعيون الآخرين، أو كما قد يَنظر إليها الآخرون.(*)

وهكذا، لا يَسمح تفكير سميث بأخذ آراء الآخرين القريبين والبعيدين في الحسبان وحسب بل يوجب ذلك أيضاً. وبهذا المعنى، يكون إجراءُ التوصل إلى الحياد إجراءً مفتوحاً لا مغلقاً مقصوراً على وجهاتِ نظرِ وأفهامِ المجتمع المحلي فحسب.

وجهةُ نظرٍ مشتركةٌ منتظَرة، مع ما يولي بلاكبورن هذه بحق من أهمية.

(*) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III, 1, 2, in the 1975 reprint, p. 110.

الوضع الأصلي وحدود المقاربة العقد-اجتماعية

إنه وإنْ كان 'حجاب الجهل' لدى راولز يلبي بكفاءة الحاجةَ إلى إبعاد تأثير المصالح والميول الشخصية لمختلف أفراد المجموعة المدروسة، فهو يتجنب استدعاءَ 'عيون بقية البشر' لتُنعِمَ النظر (على حد قول سميث). وسيحتاج الأمر إلى ما هو أكثر من 'إعماء الهوية' داخل حدود المجموعة المحلية المدروسة لمعالجة هذه المشكلة. في هذا الشأن، يمكن اعتبار الحياد المغلق في 'العدالة بصفتها إنصافاً'، أداةً إجرائيةً محدودةَ الأثر في التفسير.

لتجنب سوء الفهم، دعني أبين أني في الإشارة إلى محدودية باع طريقة راولز في التوصل إلى 'مبدئيْ العدالة' اللذين هما مبدءاه (ومن خلال ذلك، إلى تحديد 'المؤسسات العادلة')، لا أتهم راولز بضيق الأفق (فسيكون ذلك غيرَ معقول، بالطبع). لا يتعلق الاستفهام إلا بالاستراتيجية الخاصة التي يتبعها راولز في التوصل إلى 'العدالة بصفتها إنصافاً' من خلال الوضع الأصلي، الذي هو جانبٌ فقط من مجموعة أعماله الكبيرة في الفلسفة السياسية؛ فتحليلُ راولز، مثلاً، الحاجةَ إلى 'توازنٍ فكري' 'reflective equilibrium' في تحديد مفضلاتنا وأولوياتِنا الشخصية وحسِ العدل لدينا لا يشكو من هكذا قيد. وما كان لراولز إلا أن يؤيدَ، هذا واضحٌ تماماً، كثيراً من النقاط التي أثارها آدم سميث حول الحاجة إلى الانفتاح ممثَلاً بالاهتمام بما قد يبدو لـ'أعين بقية البشر'. فاهتمامُ راولز العالميُ عموماً كفيلسوفٍ سياسي في الآراء الآتية من أوساطٍ مختلفة ليس موضعَ شك قط.(*) وفي الجزء من التحليل

(*) رداً على بعض النقاط التي أثرتُها معه سنة 1991، استناداً إلى قراءتي الأولى مسودةَ بحثه الأول في 'Law of Peoples'، التي وسَّعها لاحقاً إلى كتاب، حصلتُ من راولز على ردٍ لطيف وعقلاني جديرٍ بمثله، في رسالةٍ مؤرخة في 16 إبريل 1991

الراولـزي المتعلق بأهمية 'الإطـار العمومي للتفكير' والحاجة إلى 'النظر إلى مجتمعنا ومكاننا فيه بموضوعية'(*)، ثمة، في الحقيقة، كثيرٌ مما يجمع بين راولز وسميث.(**)

ومـع ذلـك، لا يـؤدي إجـراءُ 'الأوضـاع الأصليـة' المنعزلـة، الذي يعمـل فـي عزلـةٍ مختَرَعـة، إلى ضمـان تدقيقٍ محايـد بما فيـه الكفاية في الاصطلاحـات أو الأعـراف الاجتماعيـة والمشـاعر الضيقـة، التي يمكن أن تؤثـرَ علـى اختيار القواعد في الوضـع الأصلي. وعندما يقول راولز إنَّ 'مبادئنـا وقناعاتِنـا الأخلاقية تكون موضوعيةً بقـدر ما يكون التوصلُ إليها واختبارُهـا من نقطة استشـرافٍ عامة'، فإنه يحـاول فتحَ الباب المقفل إلى التدقيـق المفتـوح، لكنـه في الجملة نفسِـها بعد ذلك، يسـمِّر الباب جزئياً بالشـكلية الإجرائيـة التـي تتطلـب التوافقَ مـع الوضع الأصلـي المعزول إقليميـاً: 'وبتقييـم الآراء نيابـةً عـن النـاس بالقيـود التي يعبِّر عنهـا مفهوم الوضع الأصلي'.(***)

إنَّ الإطارَ العقد-اجتماعي لـ'العدالة بصفتها إنصافاً' هو الذي يجعل

قال فيها: 'لدي نوعٌ من النظرة الكوزموپوليتانية إلى المجتمع العالمي، أو المجتمع العالمي المحتمل، وإنْ كانت هناك بالتأكيد أشكالٌ متنوعة كثيرةٌ منه.

(*) *A Theory of Justice* (1971), pp. 516–17.

(**) ثمة قدرٌ أكبرُ من التشـابه، كما سـأبين لاحقا، بين الإطار السـميثوني للتفكير العام ومقاربـة تومـاس سـكانلون العقد-اجتماعيـة، التـي تختلف عن النمـوذج العقد-اجتماعي لراولز لكنها تسـتبقي ما يعتبره سـكانلون'عنصراً أساسـياً في تقليد العقد الاجتماعي الذي يعود إلى روسـو'، أي، 'فكرة الاسـتعداد المشـترك لتغيير مطالبنا الخاصة لإيجاد أساس تبريري يكون لدى الآخرين كذلك سببٌ لقبوله (Scanlon, *What We Owe to Each Other* (1998), p. 5). ولسـت أدرج في هذه المناقشـة حول التفكير العقد-اجتماعي، القائم على صياغة راولز، مقاربة سكانلون العقد-اجتماعية، لكني سأعود إليها في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'، والفصل 9 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

(***) .*A Theory of Justice* (1971), pp. 517.

راولز يَقصُر المداولاتِ في الوضع الأصلي على مجموعةٍ منعزلة سياسياً أفرادُها 'مولودون في المجتمع الذي يعيشون فيه'.(*) لا يوجد هنا لا حاجزٌ إجرائي أمام قابلية التأثر بالتعصب المحلي ولا سبيلٌ منهجي لجعل البشر يطَّلعون على مداولات الوضع الأصلي. المسألةُ المهمة هنا هي غيابُ نوعٍ من الإلحاح الإجرائي على المعاينة الفعالة للقيم المحلية التي قد يتبين لنا، إنْ نحن أنعمنا النظرَ أكثر، أنها أفكارٌ مسبقة وانحيازاتٌ مشتركة للمجموعة المدروسة.

يمضي راولز، في الحقيقة، إلى ملاحظةِ محدوديةٍ ما لصياغته المقيَدة إقليمياً للعدالة، المفصلةِ على قد 'الناس' في بلدٍ أو كيانٍ سياسيٍ بعينه، فيقول: 'في مرحلةٍ ما يجب أن يعالِجَ مفهومٌ سياسيٌ للعدالة العلاقاتِ العادلة بين الأمم، أو قانون الأمم، كما سأقول.' وقد عالج راولز هذه المسألةَ بالفعل في عمله اللاحق (قانون الأمم *The Law of Peoples* (1999)). لكنَّ 'العلاقاتِ العادلة بين الناس' مسألةٌ مختلفة كلَ الاختلاف عن الحاجة إلى التدقيق المفتوح لقيم وممارسات أي مجتمع أو كيان سياسي معين من خلال إجراءٍ لا يتسم بضيق الأفق. وفي غياب أي ضمانةٍ إجرائية بإخضاع القيم المحلية إلى تدقيق مفتوح، يكون للصياغة المغلقة لبرنامج 'الوضع الأصلي' لدى راولز ثمنٌ باهظ.

إنَّ 'حجاب الجهل' الراولزي في 'الوضع الأصلي' أداةٌ فعالة جداً لجعل الناس يرون ما هو أبعد من مصالحهم وأهدافهم الشخصية. لكنه لا يفعل الكثير لضمان التدقيق المفتوح في القيم المحلية التي قد تكون محدودةً ضيقة. ثمة شيءٌ يمكن تعلُمُه من تشكك سميث في إمكانية

(*) بعبارةٍ أكمل: 'تعيد العدالة بصفتها إنصافاً صوغَ مذهب العقد الاجتماعي... وتُتَصَور الشروط العادلة للتعاون الاجتماعي بأنها تلك التي يتوافق عليها الأطراف المعنيون بها، أي، المواطنون الأحرار والمتساوون المولودون في المجتمع الذي يعيشون فيه' (Rawls, *Political Liberalism*, p. 23).

المضي إلى ما هو أبعد من المسلَّمات المحلية – أو حتى التعصب الأعمى الضمني – 'ما لم نحركْ أنفسَنا، إن صح التعبير، من موقعنا الطبيعي الذي نقف فيه، ونَجهَدْ للنظر إليها كما لو كنا منها على مسافة'. وفي النتيجة، يلح إجراء سميث على وجوب أن يكونَ تمرينُ الحياد مفتوحاً (بدل أن يكون مغلقاً محلياً)، لأنه 'لا سبيلَ أمامنا للقيام بذلك سوى محاولة النظر إليها بعيون الآخرين، أو كما يُحتمل أن ينظرَ إليها الآخرون'.(*)

مواطنو الدولة والآخرون الذين في الخارج

ما العيب في قَصْر تغطية وجهات النظر والشواغل على أفراد الدولة الواحدة ذات السيادة؟ أفليست تلك هي الطريقةَ التي تسير بها السياسة الفعلية في عالمٍ مكونٍ من دولٍ ذاتِ سيادة؟ هل يتعين أن تتخطى فكرةُ العدالة ما تميل السياسة العملية إلى استيعابه؟ أفلا يجدر وضعُ تلك الشواغل الأوسع في سلة حب الخير العام بدل إدراجها في نظرية العدالة؟

توجد هنا على الأقل ثلاث مشكلات مختلفة. أولاً، أن العدالة هي في جانبٍ من الأمر علاقة، أفكارُ الالتزام المتبادلِ فيها مُهمة. يبدي راولز اعترافاً قوياً بما ينبغي لنا إسداؤه لبعضنا البعض [من فضل]، وكيف يمكننا التوصلُ إلى 'التوازن الفكري' 'reflective equilibrium' حول ما يتعين علينا – في الحد الأدنى على الأقل – عملُه للآخرين. وكما قال عمانويل كانط، فإنَّ كثيراً من الواجبات التي ندرك تأخذ شكلَ ما يسميه 'واجبات منقوصة' 'imperfect obligations'، لا سبيلَ إلى تعريفها تعريفاً دقيقاً، ومع ذلك ليست غائبةً ولا جديرةً بالإهمال (سأعود إلى هذه المسألة في الفصل 17 من هذا الكتاب، في سياق الحديث عن حقوق الإنسان). أن نقولَ إننا لسنا مدينين حقاً بأي شيء لمن ليسوا في حيِّنا، حتى لو كان

(*) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III, 1, 2, p. 110.

مِـن الفضـل أن نكـونَ لطفاءَ وكرمـاءَ معهم، ذلك يجعل حـدودَ واجباتنا ضيقـةً جـداً بالفعل. وإنْ كنـا ندين ببعض الاهتمـام للآخرين - البعيدين والقريبيـن، حتـى لـو كان وصـفُ هذه الديْـن غامضاً - عندئـذ يجب أن تشـملَ نظريةٌ في العدالة يراد لها أن تكون واسـعةً بالقدر الملائم أولئك النـاسَ الواقعيـن فـي فلـك أفكارنـا حـول العدالـة (لا في نطـاق الغيرية الكريمة المنعزلِ فحسـب).

تعمـل نظريـةٌ فـي الحيـاد محصـورةٌ تماماً داخـل حدود دولـةٍ ذات سـيادة وفـق خطوطٍ إقليميـة، لها، بالطبع، أهميةٌ قانونيـة لكن قد لا يكون لها وضوحٌ سياسـيٌ أو أخلاقيٌ مشـابه.(*) لا يعني هذا إنكارَ أننا قد نفكر أحيانـاً فـي هوياتنا بدلالـة مجموعاتٍ تضم بعضَ الآخرين وتسـتبعد بقوة بعضاً آخر. لكنَّ إحساسَـنا بالهويات - لدينا في الحقيقة هويات كثيرة [لا هويـة واحـدة] - ليـس محصوراً فقط ضمـن حدود الدولـة. فنحن نرتبط بأناسٍ من الدين نفسِـه، والجماعةِ اللغويةِ نفسِـها، والعرقِ نفسِه، والجنسِ نفسِـه، والمعتقـداتِ السياسـيةِ نفسِـها، والمهنـةِ نفسِـها.(**) وتقطـع هذه الهوياتُ المتعددة الحدودَ الوطنية، ويقوم الناس فعلاً بأشـياء يشـعرون أن 'عليهم' حقاً القيامُ بها من باب الإنصاف، لا مجرد قبول القيام بذلك.

ثانيـاً، يمكـن أن تؤثرَ أفعالُ بلدٍ ما تأثيراً خطيـراً على حيوات الناس في أمكنةٍ أخرى. ليس هذا من خلال الاسـتخدام المقصود لوسـائل القهر (كاحتـلال العراق سـنة 2003، مثلاً) فحسـب، بل من خـلال تأثيراتٍ أقل مباشـرةً كالتبـادل والتجـارة. فنحـن لا نعيـش في شـرانقَ معزولـةٍ خاصةٍ بنـا. وإذا كانت مؤسسـاتُ وسياسـاتُ بلدٍ ما تؤثـر على حيوات الناس في أماكـنَ أخرى من العالم، فلِمَ لا يُحسَـب لأصـوات الناس المتضررين في

(*) سأعود إلى هذه المسألة لمزيد من البحث في الفصل التالي.

(**) حول هذا، انظر كتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).

هـذه الأمكنة بشـكلٍ ما حسـاب في تحديد الصواب مـن الخطأ في طريقة إدارة المجتمع التي تؤثر، عادةً بعمق - بشكلٍ مباشر أو غير مباشر - على الناس في مجتمعاتٍ أخرى؟

ثالثاً، إضافةً إلى هذه الشـواغل، ثمة مؤشـرٌ لدى سميث إلى احتمال [الوقـوع فـي فـخ] ضيق الأفق بإهمـال كل الأصوات الآتية مـن الخارج. المؤشر هنا ليس أنَّ الأصواتَ والآراءَ الآتيةَ من الخارج يجب أن يُحسَبَ لهـا حسـاب لا لشـيء إلا لأنها موجودة - إذ قد تكـون موجودة ولكن لا يكـون لهـا أثرٌ أو صلـةٌ بالمرة - بـل لأن مِن دواعي الموضوعيـة التدقيقَ الجدي في وجهات النظر المختلفة الآتية من الخارج، تلك التي تعكس أثرَ التجارب العملية الأخرى، وأخذَها بعين الاعتبار. فحتى لو كانت المسألة التـي يطرحهـا الـرأي الآخر تسـتحق أن يُصـرَفَ عنها النظر بعد الدراسـة الوافيـة، قـد لا تكون هذه هي الحالُ دوماً. وإذا كنا نعيش في عالَمٍ محلي من المعتقدات الجامدة والممارسات المفردة، قد لا ندرك ما آل أمرنا إليه مـن ضيـق أفق أو نلتفت إليه (وضرب سـميث لذلك مثلاً إقـرارَ أهلِ أثينا القدامى، حتى أفلاطون وأرسطو، عُرفَ قتل المواليد [المشوهين] لديهم، لأنهـم لـم يكونوا [ينظرون أبعدَ من أرنبة أنوفهـم] فلم يعرفوا بمجتمعاتٍ كانت تسـير سـيراً حسـناً دون تلك الضرورة المزعومة). يمكن أن يكونَ اعتبارُ آراء الآخرين وما تسـتند إليه من فكر طريقةً فعالة لتحديد متطلبات الموضوعية.

خلاصة القول، يتطلب تقييمُ العدالة اشـتباكاً مع 'أعين البشـر'، أولاً لأننـا قـد نرتبط بطرقٍ مختلفة مع آخرين فـي أماكنَ أخرى لا مع مجتمعنا المحلي فقط؛ ثانياً، لأن خياراتِنا وأفعالَنا قد تؤثر على حيوات الآخرين في البعيد والقريب، وثالثاً، لأن ما يرون كلٌ من زاويته من التاريخ والجغرافيا قد يساعدنا على تخطي ضيقِ أفقِنا نحن.

سميث وراولز

يرتبط استخدامُ آدم سميث المشاهدَ المحايد بالتفكير العقد-اجتماعي بطريقةٍ تشبه نوعاً ما طريقةَ ارتباط نماذج التحكيم العادل (التي يمكن السعي للحصول على آراءَ فيها من أي شخص) بنماذج التفاوض العادل (الذي تُقتَصَر المشاركةُ فيه على أفراد المجموعة المعنية بالعقد الأصلي لـ'شعبٍ' معين في بلدٍ معين ذي سيادة). في التحليل السميثوني، يمكن أن تأتيَ التقييماتُ ذاتُ الصلة من خارج زوايا الأطراف الرئيسية المتفاوضة؛ بالفعل، يمكن أن تأتيَ، كما يقول سميث، من أي 'مشاهد منصف ومحايد'. لا يريد سميث من وراء استدعاء المشاهد المحايد، بالطبع، التخليَ عن حق اتخاذ القرار لشخصٍ نزيه ما ليس طرفاً في الأمر ليكونَ رأيُه هو الرأيَ الحكم، وبهذا المعنى لا يصح التشبيهُ بالتحكيم القانوني هنا. لكنَّ التشبيهَ يصح حقاً في ترك فسحةٍ للاستماع إلى الأصوات لا على أساس أنها أصوات مجموعة متخذي القرار أو حتى الأطراف المهتمة، بل لأهمية الاستماع إلى وجهة نظر الآخرين، ما قد يساعدنا على التوصل إلى فهمٍ أتم - وأكثرَ إنصافاً.

كان مِن شأن هذا، بالطبع، أن يكونَ حركةً بلا طائل لو كنا أردنا التوصلَ إلى تقييمٍ واحدٍ تام للعدالة يحل كلَ مشكلةٍ فيها اتخاذُ قرار.(*) إنَّ جوازيةَ الحلول الجزئية التي تحدثنا عنها آنفاً (في المقدمة وفي الفصل الأول)، بشكلها المبدئي أو النهائي، هي جزءٌ من منهجية فرعٍ معرفي يتيح

(*) رأى جون غراي، وأرى رأيَه مقنعاً، أنه 'إنْ كان لليبرالية مستقبل، فسيكون في التخلي عن البحث عن إجماع عقلاني على أفضل طريقةٍ للعيش' (*Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 1). كذلك توجد أسبابٌ للتشكك في الإجماع العقلاني على التقييم التام للعدالة. لا يَستبعد هذا الاتفاقَ عقلاً على طرق ووسائل تعزيز العدالة، من خلال إلغاء الرق، مثلاً، أو نبذ بعض السياسات الاقتصادية الضارة جداً (كما بين بالفعل سميث).

ويسهل استخدامَ آراء المشاهدين المحايدين البعيدين والقريبين. يأتي هؤلاء لا كمحكمين بل كأناسٍ تساعدنا قراءتُهم ويساعدنا تقييمُهم على التوصل إلى فهمٍ أقلَ تحيزاً لأخلاقياتٍ وعدالةِ مسألةٍ ما، بالمقارنة مع قَصر الاهتمام على آراء أولئك الضالعين مباشرة في المسألة فقط (والذين يطلبون مِن كل مَن عداهم عدمَ التدخل). قد يكون رأيُ الشخص ذا صلة لأنه فردٌ في مجموعة هي طرفٌ في العقد موضعِ التفاوض في كيانٍ سياسيٍ ما، لكنه قد يكون ذا صلةٍ أيضاً بسبب ما يأتي به هذا الصوت من تنويرٍ وسَعةِ رأي من خارج أطراف العقد. وإنَّ التبايَنَ بين ما دُعيَ على التوالي 'استحقاق العضوية' 'membership entitlement' و'صلة التنوير' 'enlightenment relevance' في الفصل 4 تباينٌ مهم فعلاً. وإنَّ وثاقةَ صلة الأول لا تلغي أهمية الأخير.

هناك أيضاً تشابهاتٌ مهمة بين أجزاء من تفكير راولز نفسِه وتمرين الحياد المفتوح بمساعدة مشاهدين محايدين. وكما ذكرنا آنفاً، بالرغم من الشكل 'العقد-اجتماعي' لنظرية راولز في العدالة بصفتها إنصافاً، فإن العقد الاجتماعي ليس الأداةَ الوحيدة التي يستدعيها راولز في مقاربته العامة إلى الفلسفة السياسية، وحتى في فهمه الخاص للعدالة.(*) ثمة 'أرضيةٌ'

(*) من المهم جداً ألا نحاولَ تحجيمَ مساهمة راولز بعيدة الأثر في الفلسفة السياسية في تلك الحجرة المغلقة المسماة 'الوضع الأصلي' أو حتى 'العدالة بصفتها إنصافا'. فمن تجربتي أن المرء يكتسب فهماً عميقاً من قراءة كتابات راولز معاً، بالرغم من ضخامة مجموع أعماله. وقد بات هذا الآن أسهل مما كان في السابق، لأننا وصلنا الآن فضلاً عن *A Theory of Justice* (1971) و*Political Liberalism* (1993) و *The Law of Peoples* (1999)، إلى John Rawls, *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000); *A Theory of Justice* (revised edition, 2000); and *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001). وإنّ كل مَن تأثر بأفكار وتفكير راولز مدينٌ جداً لإيرين كيلي وصمويل فريمان لجمعهما معاً المجلداتِ الأخيرة لعمل راولز، غالباً من مسوداتٍ صعبة.

للأحـداث المتخيَلـة فـي الوضع الأصلي من المهم معاينتُهـا هنا. بالفعل، فجُـلُ التمريـن الفكري يجري حتى قبل تصوُرِ ممثلي الناس مجتمعين في الوضـع الأصلـي. يمكن اعتبار 'حجاب الجهل' مطلباً إجرائياً للحياد يراد منه كبحُ الأفكار الأخلاقية والسياسية للفرد بصرف النظر عما سيؤول إليه العقـد فـي النهاية. كذلك، في حين يظل شـكلُ تمريـن الحياد ذاك 'مغلقاً' بالمعنى الذي تَقَدَم بيانُه، من الواضح أن نوايا راولز تشـمل بين ما تشـمل إلغاءَ سيطرة التأثيرات التعسفية المرتبطة بالماضي (والمزايا الفردية).

وباعتباره الوضعَ الأصلي 'أداةَ تمثيل'، يحاول راولز معالجةَ مختلف أنـواع التعسـف التي يمكن أن تؤثـرَ على تفكيرنا الراهـن، الذي يجب أن يخضـعَ إلى انضباطٍ أخلاقي للتوصل إلى وجهة نظرٍ محايدة. وقد أوضح راولز هذا الجانبَ من التمرين حتى في البيان الأول الذي دفعه إلى فكرة الوضع الأصلي:

الوضع الأصلي، بالسـمات الشـكلية التي سـميتُها 'حجاب الجهل'، هو وجهة النظر... هذه المزايا المحتملة والتأثيرات العارضة من الماضي يجب ألا تؤثرَ على الاتفاق على مبادئ تنظيم مؤسسـات البنية الأساسـية [للمجتمع] نفسِها من الحاضر إلى المستقبل.(*)

بالفعل، بالنظر إلى استخدام نظام 'حجاب الجهل'، سيكون الأطراف (أي الأفراد المضروبُ عليهم هذا الحجاب) قد اتفقوا مع بعضهم البعض عندمـا يصـل الأمر إلـى التفاوض على عقـد. في الحقيقـة، بملاحظة هذا الأمـر، يتسـاءل راولـز ما إذا كان للعقـد في الأصل حاجـة، بالنظر إلى ما سبقه من اتفاق. ويشرح أنه بالرغم من الاتفاق الذي يكون قد سبق العقد، يكون للعقد الأصلي دورٌ مهم لأن فعلَ التعاقد، حتى بالشكل الافتراضي، هو بحد ذاته مهم ولأن دراسةَ فعل التعاقد – مع 'تصويتٍ ملزم' – يمكن

(*) Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 23.

أن تؤثرَ على ما يقع من مداولات قبل العقد:

ما الحاجةُ، إذن، إلى اتفاق عندما لا تكون هناك اختلافات للتفاوض عليها؟ الجواب هو أن التوصلَ إلى اتفاقٍ إجماعي دون تصويتٍ ملزم ليس كتوصل كل شخص إلى الخيار نفسِه، أو إلى تشكيل القصد نفسِه. وأنْ يعطيَ الناس تعهداً فذاك يمكن أن يؤثرَ بشكلٍ مماثل على مداولات كلٍ منهم بحيث أن الاتفاقَ الناتجَ [في هذه الحال] يكون غيرَ الخيار الذي كان كلٌ منهم سيتخذه في غيرها.(*)

وهكذا، يظل العقد الأصلي مهماً عند راولز، ومع ذلك فإنَّ قدراً كبيراً من التفكير الراولزي يتعلق بمداولات ما قبل العقد، ويسير بشكلٍ ما أو بآخر على التوازي مع إجراء سميث المشتمل على التحكيم المنصف [من طرف المشاهد المحايد]. لكنَّ الذي يَميز النهجَ الراولزي، حتى في هذا الجزء، عن المقاربة السميثونية هو الطبيعةُ 'المغلقة' لتمرين المشاركة الذي يستدعيه راولز من خلال قصر 'حجاب الجهل' على أفراد مجموعةٍ بعينها هي المجموعة المدروسة.(**)

ينسجم هذا مع ميل راولز إلى الإقرار، في هذا الشأن، بـ'استحقاق العضوية' فقط دون منح ما يكفي من الاعتراف في هذا التمرين بالذات لـ'صلة التنوير'. وهذه، كما أرى حتى الآن، محدوديةٌ جدية، ومع ذلك

(*) Rawls, 'Reply to Alexander and Musgrave', in *John Rawls: Collected Papers*, p. 249. انظر أيضاً Tony Laden, 'Games, Fairness and Rawls's *A Theory of Justice*', *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991).

(**) ثمة فرقٌ آخرُ أيضاً بين سميث وراولز حول مقدار الإجماع الذي لنا أن نتوقعَه من الحياد والإنصاف. يمكن أن تكونَ لدينا خطوط تفكير متمايزة – ومتنافسة – تجتاز كلها اختبارَ الحياد: فمثلاً، يمكن أن تلبيَ كلها شرط سكانلون 'ألا تكونَ قابلة للرفض عقلاً'، ذاك الذي طرحه في كتابه *What We Owe to Each Other* (1998). وهذا منسجمٌ تماماً مع إقرار سميث الأحكام المقارَنة النوعية لكنْ بدون عقد اجتماعي فريد كذاك الذي تنتظره 'العدالة بصفتها إنصافاً' من الوضع الأصلي عند راولز.

قبـل أن أنتقلَ إلى مقاربة البديل السـميثوني (الـذي تكون فيه صلة التنوير مهمـةً للغايـة)، لا بـد لـي أن أؤكـدَ مرةً أخـرى أنه، بالرغم مـن محدودية الإطـار الراولزي، فإننا نتعلم منه شـيئاً أساسـياً جداً عـن مكانة الحياد في فكرة العدالة. يبين راولز بمنطقٍ آسِـر لِمَ لا يمكن أن تكونَ أحكام العدالة شـأناً خاصاً تماماً لا سـبيلَ للآخرين إليه، وإنَّ استدعاءَه 'إطارَ تفكيرٍ عاماً' 'a public framework of thought'، لا يتطلـب بذاتـه 'عقـداً'، نقلـةٌ بالغةُ الأهميـة، يقـول: 'إننا ننظر إلى مجتمعنا ومكاننا فيه بموضوعية: ونتشـاطر مع الآخرين وجهةَ نظرٍ واحدة ولا نصدر أحكامَنا مِن ميلٍ شخصي'.(*) ما يعزز ذلك قولُه، لاسيما في كتابه الليبرالية السياسية، إنَّ معيارَ الموضوعية الأخلاقية محلَ البحث منسجمٌ في الأساس مع ما تتمتع به [الأحكام] من قوةِ إقناع في إطار تفكيرٍ عام.(**)

كيف تختلف هذه النظرية الراولزية عن مقاربةٍ إلى نظريةٍ في العدالة يمكـن أن تُسـتمَدَ من توسـعة فكرة المشـاهد المحايد لآدم سـميث؟ ثمة نقـاطُ اختلافٍ كثيرة، لكنَّ أهمَ ثلاثٍ منها هي: أولاً، إلحاحُ سـميث على ما ندعوه هنا الحياد المفتوح، الذي يسلِّم بمشروعية وأهمية 'صلة التنوير' (لا 'اسـتحقاق العضوية' فحسـب) بأفكار الآخرين؛ وثانياً التركيز النسـبي

(*) *A Theory of Justice* (1971), pp. 516–17؛ للاسـتزادة، انظـر section 78 in *A Theory of Justice*, pp. 513–20, and *Political Liberalism* (1993). pp. 110–16.

(**) كما بينتُ آنفا (ص؟؟-؟ [42–44 في الأصل، يرجى محو ما بين هاتين القوسين القائمتيـن بعـد تحديـد الموضع الدقيق في نسـخة ما قبـل الطبع])، يمكن أن يكونَ هناك نقاش حول ما إذا كانت مقاربة راولز معيارية وغير إجرائية على الإطلاق كما هي مقاربة هابرماس. في رأيي أن هذا التمييز سـيكون مبالغاً فيه نوعاً ما ويُسـقط بعضَ العناصر المركزية في أولويات راولز الخاصة وتوصيفه التشاور الديمقراطي المدعوم من 'قوتين أخلاقيتين' ينسبهما إلى كل الأشخاص الأحرار والمتساوين. انظـر، علـى أي حـال، Christian List, 'The Discursive Dilemma and Public Reason', *Ethics*, 116 (2006).

(لا المافوقي فحسب) في بحث سميث، الذي يمضي إلى ما وراء البحث عن المجتمع العادل تماماً؛ وثالثاً، التزام سميث بالتبلورات أو الإنجازات الاجتماعية (متخطياً البحثَ عن المؤسسات العادلة فحسب). ترتبط هذه الاختلافات ببعضها البعض، بهذه الطريقة أو تلك، لأن في إمكان مدِ نطاق الاهتمام بالآراء إلى ما وراء حدود الإقليم أو الكيان السياسي المحلي السماحَ بتناول عددٍ أكبرَ من المبادئ غير المتفقة في الإجابة على طائفةٍ شديدة التنوع من المسائل المتعلقة بالعدالة. سيكون هناك، بالطبع، تباعدٌ كبير بين الآراء المحايدة المختلفة - من البعيد والقريب - لكنَّ من شأن هذا أن يؤديَ - لِما ورد ذِكره في المقدمة مِن أسباب - إلى ترتيبٍ اجتماعي غيرِ كامل، قائم على أزواجٍ مرتبةٍ ترتيباً منسجماً، وهذا الترتيب غيرُ الكامل يمكن اعتبارُه مشترَكاً بين الجميع. وإنَّ تناولَ هذا الترتيب الجزئي المشترك والتفكيرَ فيما يشتمل عليه من اختلافات (متعلقة بالأجزاء غير الكاملة فيه) يمكن أن يغنيَ إلى حدٍ بعيد النقاش العام في العدل والظلم.(*)

'المشاهد المحايد' عند سميث هو، بالطبع، أداةُ تدقيقٍ نقدي ونقاشٍ عام. وبالتالي، لا حاجةَ بي إلى البحث عن الإجماع أو الاتفاق التام على النحو الذي يتطلبه القيد المؤسسي في نظرية عدالة راولز.(**) وإنَّ أيَ اتفاق

(*) ومع ذلك، فإنه يجعل من الصعب جداً توقعَ إمكانية التوصل بالإجماع إلى تحديد مجتمع عادل تماماً. يكفي الاتفاق على خطوات محددة لتعزيز العدالة للعمل العام (ما سمّيناه آنفاً 'الأساس التعددي')، وفي هذا الاتجاه، لا حاجة إلى الإجماع على طبيعة المجتمع العادل تماماً.

(**) ولكن، كما بيّنا آنفاً، يمضي تفكير راولز العام بعيداً إلى ما وراء نمذجته المعيارية بالفعل، فبالرغم من السمات الأساسية لنظريته المافوقية، القائمة على ترجمة مداولات الوضع الأصلي إلى مبادئ تُقيم بشكلٍ صارم هيكليةً مؤسسية معينة لمجتمع عادل، يسمح راولز بالفعل لنفسه بالتفكير على هذا النحو: 'بالنظر إلى العوائق الكثيرة أمام الاتفاق في التقييم السياسي حتى بين العقلاء، فإننا لن نتوصل دوماً، أو ربما في أحيان كثيرة، إلى اتفاق' (*Political Liberalism*, p. 118). يبدو

يمكـن أن ينشـأ لا يحتـاج إلـى أن يذهب أبعدَ مـن أن يكونَ ترتيبـاً جزئياً محـدودَ الصياغـة، يمكنه مع ذلـك الإتيانُ بموادَ مُحكمـةٍ ومفيدة. وعليه، فـإنَّ الاتفاقـاتِ التي يُتوَصل إليها لا تحتاج إلى اشـتراط أن يكونَ طرحٌ ما فريـداً فـي عدالتـه، بل ربما أن يكونَ عادلاً بقدرٍ معقولٍ فحسـب، أو على الأقل غيرَ جائر بشـكلٍ سـافر. بالفعل، يمكن أن تتعايشَ متطلباتُ التطبيق المعقول، بشكلٍ أو بآخر، مع قدرٍ لا بأس به من النقص أو الخلافات غير المحسـومة. ويمكـن أن يكونَ الاتفاق المنتَظر أن ينشـأ مـن إطار النقاش العام نوعاً جزئياً لكنه مفيد من الاتفاقات.

حول تفسير راولز سميث

هنـاك أوجـه تشـابه جوهريـة وكـذا اختلاف بيـن الحيـاد المفتوح للمشـاهد المحايد وبين الحياد المغلق للعقد الاجتماعي. السـؤال الذي يمكـن أن يُطـرَح: هل يسـتطيع المشـاهد المحايد فعلاً أن يكونَ أسـاسَ مقاربـةٍ قابلـةٍ للتطبيق على التقييم الأخلاقي أو السياسـي دون أن يكونَ، بشـكلٍ مباشـر أو غير مباشر، عالةً على شكلٍ من أشكال الحياد المغلق، كالعقد-اجتماعية؟ في الحقيقة، طرق جون راولز نفسُه هذه المسألة في كتابـه نظريـة فـي العدالة، في معـرض تعليقه على الأداة العامة المسـماة المشاهد المحايد (*A Theory of Justice*, section 30, pp. 183-92).

يفسر راولز مفهومَ المشاهد المحايد كمثالٍ خاص لمقاربة 'المراقب المثالي' 'ideal observer' (ص 184). تتيح الفكرة، من منظوره، قدراً من الحريـة، كمـا يقول وقولُه حق، في كيفية الانتقـال إلى جعل المفهوم أكثرَ دقة. يشرح ذلك على طريقته فيقول: 'ليس ثمة تعارضٌ حتى الآن بين هذا

هـذا صحيحـاً تمامـاً، وإنْ لـم يكُ واضحـاً كلَ الوضوح كيف ينـدرج هذا الإدراك في البرنامج الراولزي لبناء المؤسسـات الأولية للمجتمع بما ينسـجم والتعاقدات الخاصة الفريدة التي تعكس تواضعاتٍ تامة بين الأطراف المعنية.

التعريـف وبين العدالـة بصفتها إنصافاً' (ص 184). بالفعل، قد يحصل أن يقرَ مشـاهدٌ عقلاني ومحايد نظاماً اجتماعياً إذا وفقط إذا كان يلبي مبادئ العدالة المتبناة في النظام العَقْدي' (ص 185-85).

لا شك هذا تفسيرٌ محتمل لـ'المراقب المثالي'، لكنه ليس بالتأكيد، كمـا رأينـا، هو مفهومَ سـميث لـ'المشـاهد المحايـد'. والحـالُ بالفعل أنَّ المشـاهد يسـتطيع ملاحظـة ما يمكـن توقُّعُه لو كانت هنـاك محاولةٌ للتوصـل إلى عقدٍ اجتماعيٍ راولزي، لكنَّ سـميث يطلب من المشـاهد المحايـد أن يمضـيَ إلـى مـا وراء ذلك ويـرى على الأقل كيف سـتبدو المسـائل في 'أعين الآخرين'، من منظور 'المشـاهدين الحقيقيين' - من البعيد والقريب.

ويمضـي راولـز كذلك إلى القول إنه 'في حين يمكن رفدُ تعريف المشاهد المحايد بوجهة النظر العقدية، ثمة طرقٌ أخرى لإعطائه أساساً اسـتدلالياً' (ص 185). لكنَّ راولز يلتفت بعد ذلك، وهذا غريب، إلى كتابـات ديڤيـد هيوم بدل كتابات آدم سـميث. فيقوده ذلك، ولا غرابة، إلـى جعـل المشـاهد المحايد يعتمـد علـى 'قناعـاتٍ' 'satisfactions' متولـدةٍ من الدراسـة المتعاطفة لخبرات الآخريـن، مبيِّناً أن: 'قوةَ قبولِهِ [أي المشـاهد المحايـد] تتحدد بتـوازنِ القناعات التـي تعاطَفَ معها' (ص 186). يأخـذ هـذا، بـدوره، راولز إلى بيان أنَّ المشـاهدَ المحايد يمكـن أن يكـونَ حقـاً 'نفعياً تقليديـاً' متخفياً. وبعد أن قـدمَ راولز هذا التشخيصَ الغريبَ للغاية، بات رده، بالطبع، متوقعاً تماماً - وقوياً. فهو يشـير إلـى أنه تطـرَّق حتى في الفصل الأول من نظريـة في العدالة إلى وجهـة النظر تلك، ووجد سـبباً للاسـتغناء عن تلـك المقاربة لأن 'ثمة معنىً تفشـل به النفعية التقليدية في أن تأخذ على محمل الجد التمايزَ بين البشر' (ص 187).

ويُـدرج راولز آدمَ سـميث بين مؤيديه الأوائـل إلى جانب هيوم، في

مناقشته تاريخَ النفعية التقليدية، مضيفاً مزيداً من الالتباس.(*) وهذا خطأٌ جسيم في التشخيص، لأن سميث كان قد رفض بقوة الطرحَ النفعي بتأسيس فكرتَيْ الخير والصواب على اللذة والألم، وردَّ بازدراء فكرةَ أن التفكيرَ اللازمَ للأحكام الأخلاقية المعقدة يمكن اختزالُه ببساطة إلى حساب اللذة والألم، أو بعبارةٍ أعم، اختزال مختلف الاعتبارات ذات الصلة إلى 'صنفٍ واحد من الملاءمة'.(**)

وهكذا، يكون التفسيرُ الراولزي لآدم سميث واستخدامِه 'المشاهد المحايد' مغلوطاً كلُه.(***) الأهمُ من ذلك، أن مقاربةَ المشاهد المحايد لا تحتاج في الحقيقة إلى أن تستندَ لا إلى العقد-اجتماعية الراولزية ولا إلى النفعية التقليدية البنتامية - وهما الخياران الوحيدان اللذان يتناولهما راولز. بل، إنَّ نوعَ الشواغل الأخلاقية والسياسية التي يناقشها راولز نفسُه بشكلٍ مضيء جداً هي بالضبط ما يتعين على المشاهد المحايد أن يتصارعَ معه، دون الإلحاح الزائد (والتعسفي حتماً، في رأي سميث) على الحياد المغلق. وفي مقاربة المشاهد المحايد، تظل الحاجةُ قوية إلى نظام معرفة

(*) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 22–3, footnote 9.

(**) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, VII, ii, 2, 14, p. 299.

(***) ومن الغريب ألا يلتفتَ راولز كثيراً إلى كتابات سميث، لاسيما *The Theory of Moral Sentiments*، بالنظر إلى تضلعه من تاريخ الأفكار وكرمه الشديد في عرض أفكار الآخرين. ففي مؤلفه بعيد الأثر محاضرات في تاريخ الفلسفة الأخلاقية تحرير باربرا هرمان (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000)، ذكَر سميث في خمسة مواضع، لكنَّ هذه الإشارات العابرة اقتُصرَت على كونه (1) بروتستانتياً، (2) وصديقَ هيوم، (3) ومستخدِماً خفيفَ الظل للكلمات، (4) واقتصادياً ناجحاً (5)، ومؤلفَ *Wealth of Nations* الذي نُشِر في العام نفسه (1776) الذي توفي فيه ديفيد هيوم. بل من المدهش، بصفة عامة، كيف أن أستاذَ الفلسفة الأخلاقية بجامعة غلاسغو، الذي كان ذا أثر قوي في الفكر الفلسفي لعصره (بما في ذلك فكر كانط) لم يحظَ إلا بهذا القدر الضئيل من الاهتمام من فلاسفة الأخلاق في عصرنا هذا.

التفكير الأخلاقي والسياسي، ويظل مطلبُ الحياد مهيمناً: ولا تغيب سوى صفة 'الانغلاق' لهذا الحياد. يستطيع المشاهد المحايد العملَ والتنوير دون أن يكونَ لا طرفاً في العقد الاجتماعي ولا نفعياً متخفياً.

محدوديات 'الوضع الأصلي'

الوضع الأصلي أداةٌ لتوليد مبادئ العدالة من خلال استخدام تفسير خاص للإنصاف يمكن إخضاعُه للتدقيق من زوايا مختلفة. وهناك مسألةُ كفاية الدافع، لاسيما إمكانية أن يكونَ التفكيرُ الراولزي مقتصراً كلَ الاقتصار على أسباب 'الحصافة الزائدة' 'extended prudence'، ومقيداً تفكيرَ 'العقلاء' في الكيفية التي يستطيعون بها في النهاية الإفادةَ من 'التعاون مع الآخرين'.(*) يمكن اعتبارُ هذا الأمر شيئاً من قبيل المحدودية العامة لوُسْع التفكير المحايد المقولب في مقاربة العقد الاجتماعي الدقيقة، لأن عقداً من هذا النوع، كما قال توماس هوبس، هو في الأساس أداةٌ للتعاون المربح المتبادل. لا يحتاج الحيادُ دوماً إلى أن يأخذَ شكلَ ارتباطٍ تعاوني مربح للطرفين، ويمكن أن يستوعبَ كذلك واجباتٍ أحاديةِ الجانب يمكن أن نتقبَلَها لما نتمتع به من قدرةٍ على تحقيق نتائجَ اجتماعيةٍ ذات قيمة في نظرنا (دون الإفادة بالضرورة من هذه النتائج).(**)

سأركز فيما يلي على بعض المسائل النوعية المرتبطة ارتباطاً قوياً بالشكل المغلق للحياد المتبَع في الوضع الأصلي.(***) يمكن إدراج

(*) انظر (1993) *Political Liberalism*. يمكن أن يعثرَ المرء على تناقض مباشر في معيار توماس سكانلون الأكثرَ عموميةً الذي لا يعتمد على الحصافة الزّائدة (*What We Owe to Each Other*, 1998).

(**) سأتناول هذه المسألة بالبحث في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'، والفصل 9 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

(***) سأعتمد في النقاش الذي سيلي على تحليلٍ سابق قدمته في مقالةٍ لي بعنوان 'Open and Closed Impartiality', *Journal of Philosophy*, 99 (September 2002).

المحدوديات الممكنة تحت العناوين الثلاثة العامة التالية:

(1) الإهمال البرّاني *Exclusionary neglect* [أفضل تسميته 'إهمال البراني'، فهذا أوضح]: يمكن أن يَستبعدَ الحيادُ المغلق صوتَ الناس الذين لا ينتمون إلى المجموعة المدروسة، لكنَّ حياتَهم تتأثر بقرارات تلك المجموعة. ولا تُحَل هذه المشكلة حلاً كافياً بصياغاتٍ متعددة المراحل من الحياد المغلق، كما في 'قانون الأمم' عند راولز.

لا تنشأ هذه المشكلة إذا كانت القرارات المتخذة من جانب المجموعة المدروسة (في الوضع الأصلي، مثلاً) لا تؤثر على أحد خارج هذه المجموعة، وإنْ كان من شأن هذا أن يكونَ شيئاً استثنائياً للغاية إلا أن يكونَ الناس يعيشون في عالمٍ من المجتمعات المحلية المنعزلِ بعضُها عن بعض. يمكن أن تزدادَ هذه المشكلةُ صعوبةً أمام العدالة بصفتها إنصافاً في معالجة العدالة عبر الحدود، لأنَّ البنيةَ الاجتماعية الأساسيةَ المختارة لمجتمعٍ ما يمكن أن يكونَ لها تأثير لا على حيوات الناس الذين يعيشون في ذلك المجتمع فحسب، بل على حيواتِ أناسٍ آخرين كذلك (غيرِ مشمولين بالوضع الأصلي في ذلك المجتمع). وقد يكون هناك قدرٌ كبير من الضيق دون شكوى.

(2) التنافر الجُوّاني *Inclusionary incoherence* [أفضل تسميته 'تنافر الجواني'، فهذا كذلك أوضح]: يمكن أن تنشأ حالاتُ تنافر في تمرين 'إغلاق' المجموعة عندما يُحتمل أن تؤثـرَ القرارات التي تتخذها مجموعةٌ مدروسةٌ ما على حجم أو تركيبةِ هذه المجموعةِ نفسِها. فمثلاً، عندما يتأثر حجمُ أو تتأثر تركيبة السكان في البلد (أو الكيان السياسي) نفسِه - بشكلٍ مباشر أو غير مباشر - بالقرارات المتخذة في الوضع الأصلي (لاسيما، اختيار البنية الاجتماعية الأساسية)، ستتغير عضوية المجموعة المدروسة بالقرارات التي أريدَ أن تتخذَها المجموعة نفسُها. فلا يمكن الترتيباتِ البنيوية، كـ'مبدأ التفاوت' لراولز، إلا أن تؤثرَ على

نمط العلاقات الاجتماعية - والبيولوجية - فتولّد بالتالي تجمعاتٍ سكانيةً مختلفةَ الحجم والتركيبة.(*)

(3) ضيق الأفق الإجرائي *Procedural parochialism*: ابتُكِر الحياد المغلق للتخلص من الانحياز إلى المصالح أو المرامي الشخصية للأفراد في المجموعة الدراسية، لكنه لم يُصمَم لمعالجة محدوديات الانحياز إلى أشكال التعصب أو التحيز المشتركة في المجموعة الدراسية نفسِها.

لم تلقَ المشكلتان الأخيرتان (أي، 'ضيق الأفق الإجرائي' و'تنافر الجُوّاني') أيَ اهتمامٍ منهجي على الإطلاق في الأدبيات العامة، بل لم تُستَبَن إلا قليلا. أما المشكلة الأولى، 'إهمال البراني'، في المقابل، فحظيتْ بالفعل بكثيرٍ من الاهتمام، بشكلٍ أو بآخر. وسأبدأ بمعاينة هذه المشكلة الأكثر استبانةً نسبياً في النموذج الراولزي للإنصاف، أعني إهمال البراني.

إهمال البرّاني والعدالة العالمية

ثمة مسألةٌ مهمة هنا كما لا يخفى في إهمال مصالح وآراء أولئك الذين ليسوا طرفاً في العقد الاجتماعي لكيانٍ سياسيٍ ما لكنهم يتحملون مع ذلك نتائجَ القرارات التي تُتخذ في هذا الكيان. وأرى كذلك أن علينا، في هذا السياق، أن نبصرَ بوضوح ما الذي يجعل مطالبَ 'العدالة

(*) لا يعني هذا إنكارَ الوجود المحتمل لما يدعوه الطوبولوجيون 'النقطة الثابتة' 'fixed point' (بالافتراضات المناسبة للاستمرارية) بحيث أن القرارات المتخذة في مجموعةٍ دراسية معينة تعود بالضبط على المجموعة نفسِها (كائناً ما كان احتمال ذلك التطابقِ بعيداً). لكنَّ مشكلة التنافر [الجُواني] المحتمل لا يمكن استبعادُها، على الأقل، عموماً عندما تؤثر القرارات التي تتخذها مجموعةٌ دراسيةٌ معينة على تركيبة المجموعة نفسِها.

العالميـة' تختلـف اختلافـاً كبيراً عن مطالب 'العدالـة الدولية'.(*) إنَّ لدى الحيـاد المفتوح هنا ما يقدم مـن تبصرات في هذا الموضوع الصعب، من خلال أدواتٍ كمشاهد سميث المحايد. فالعلاقات بين البلدان أو الكيانات السياسـية المختلفـة قائمـةٌ فـي كل مكان فـي العالَم المعتمـدِ بعضُه على بعض، وتتفاعل فيما بينها. وقد طرق جون راولز نفسُـه، بين آخرين، هذه المسألةَ بالتحديد في سياق بحثه العدالةَ عبر الحدود وذلك بطرحه 'قانون الأمم' 'the law of peoples'، الذي يستدعي وضعاً أصلياً ثانياً بين ممثلي مختلف الكيانات السياسية (أو 'الأمم').(**) وقد بحث آخرون أيضاً، منهم تشـارلز بايتز وبرايان بـاري وتوماس پوجي، هذه المسـألة واقترحوا طرقاً ووسائلَ للتعامل معها.(***)

(*) حاولتُ تحديدَ هذه المسائل في مشاركتي 'Global Justice: Beyond International Equity', in Inga Kaul, I. Grunberg and M. A. Stern (eds), *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century* (Oxford: Oxford University Press, 1999)، وكذلـك فـي مشـاركتي 'Justice across Borders', in Pablo De Greiff and Ciaran Cronin (eds) *Global Justice and Transnational Politics* Cambridge, MA: MIT Press, 2002)، المقدَمة في الأصل كمحاضرة في احتفالات الذكرى المئوية لجامعة دي پول بشيكاغو في سبتمبر 1998.

(**) John Rawls, 'The Law of Peoples', in Stephen Shute and Susan Hurley (eds), *On Human Rights* (New York: Basic Books, 1993), and *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

(***) انظر Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979); Brian Barry, *Theories of Justice*, vol. 1 (Berkeley, CA: University of California Press, 1989); Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); Thomas Pogge (ed.), *Global Justice* (Oxford: Blackwell, 2001); Deen Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Thomas Pogge and Sanjay Reddy, *How Not to Count the Poor* (New York: Columbia University Press, 2005).

تشتمل طريقة راولز لتناول المسألة على استدعاء 'وضعٍ أصليٍ' آخر، يضم هذه المرة ممثلين عن مختلف 'الشعوب' أو 'الأمم'. يمكن، بشيءٍ من التبسيط الزائد - غير المهم في السياق الراهن - اعتبار 'الوضعين الأصليين'، على التوالي، الأول وطني داخلي*intra*national (بين أفراد الوطن الواحد) والثاني دولي *inter*national (بين ممثلي الأوطان المختلفة). وكل تمرين من هذين هو تمرينُ حيادٍ مغلق، لكنهما يغطيان معاً سكانَ العالم أجمع.

لا يلغي هذا الإجراء، بالطبع، اللاتناسب asymmetry بين مختلف جماعات البشر المتأثرين، وذلك لتباين مُقدَّرات وفرص مختلف الكيانات السياسية، وسيكون هناك تباينٌ واضح بين تغطية سكان العالم بسلسلةٍ من تمارين الحياد ذات المراتب المختلفة في الأولوية a sequence of prioritized impartialities (كما في طريقة راولز) وبين تغطيتهم بتمرينِ حيادٍ واحدٍ شامل one comprehensive exercise of impartiality (كما في النسخة 'الكوسموپوليتانية' للوضع الأصلي عند راولز، كما قدمها توماس پوجي وآخرون). ومع ذلك، ستبدو فكرةُ تمرين عالمي واحد للعقد الاجتماعي لسكان العالم كافة غيرَ واقعية إلى حدٍ بعيد - الآن أو في المستقبل القريب. ثمة فجوةٌ مؤسسيةٌ هنا، لاشك في ذلك.(*)

لكنَّ الذي يجب ألا ننساه أنَّ إدراكَ هذه النقطة العملية القوية لا يحتاج إلى استبعاد إمكانية استدعاء بصائرِ وعِبَرِ 'إطار التفكير العام' 'public framework of thought' العابر للحدود، كما حاول سميث

(*) سيبدو تشككُ توماس ناجل في العدالة العالمية، في مقالته 'The Problem of Global Justice' (*Philosophy and Public Affairs*, 33 (2005))، ذاك الذي مر في المقدمة، أكثرَ صلةً بكثير بالبحث عن عقدٍ اجتماعي كوسموپوليتاني منه بالبحث عن العدالة العالمية من خلال مسارِ حيادٍ مفتوح سميثوني أقلَ تطلباً. والعقدُ الاجتماعي الكوسموپوليتاني أشدُ اعتماداً على المؤسسات العالمية منه على المقاربة السميثونية 'الأكثر رخاوة'.

(وكثيرٌ غيرُه) أن يفعل. إذْ لا تتوقف صلةٌ ولا هو يتوقف تأثيرُ النقاشات العالمية على وجود دولةٍ عالمية أو حتى منتدىً عالمي حَسنِ التنظيم للاتفاقيات المؤسسية العملاقة.

بعبارةٍ أقرب، حتى في العالَم المنقسم سياسياً هذا الذي نعيش فيه، يجب علينا أن ندركَ تماماً حقيقةَ أن الأشخاصَ المختلفين عبر الحدود لا يتعين عليهم العملُ من خلال العلاقات الدولية (أو 'البين-أممية') فحسب. العالم مُفرِّق لاشك في ذلك، لكنه يفرِّق بطرق مختلفة diversely divisive، وليس تقسيمُ سكان العالم إلى 'أمم' أو 'شعوب' متباينة هو خطَ التقسيم الأوحد.(*) ولا التقسيمُ الوطني له أولويةٌ ظاهرة على غيره من التقسيمات أو التصنيفات (كما يُفترض ضمناً في قانون 'الأمم').

إنَّ علاقاتِ ما بين الأشخاص عبر حدود البلدان تمضي أبعدَ بكثير مما تمضي إليه التفاعلاتُ الدولية بطرقٍ مختلفةٍ كثيرة. وسيكون الوضع الأصلي لـ'الأمم' أو 'الشعوب' قاصراً جداً في التعامل مع كثيرٍ من تأثيرات النشاط البشري العابر للحدود. فإنْ كان لآثار عمل الشركات العابرة للحدود[، مثلاً،] أن تقيَّمَ وتدقَّق، فينبغي النظرُ إليها لما هي، أي

(*) من المثير للاهتمام اقتراحُ أولويةِ تقسيم واحد محدد لسكان العالم في كثير من النقاشات السياسية المختلفة، يمنح فخرً المكان لفئاتٍ مفردة متفاوتة، بالترتيب واحداً بعد الآخر. من أمثلة التقسيم النِّدّي التصنيفُ الذي يقوم عليه ما يسمى 'صراع الحضارات' (Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996))، لأن الفئات الوطنية أو القائمة على الكيان السياسي لا تتطابق مع فئات الثقافة أو الحضارة. وإنَّ تعايش هذه المزاعم النِّدية بحد ذاته يبيِّن لِمَ تحجب هذه التقسيمات التي يُفترض أنها تأسيسية - ظاهرياً للأخلاق والسياسة - بسهولة الصلة التنافسية للتقسيمات الأخرى والحاجة، ارتباطاً بذلك، إلى اعتبار الهويات البشرية الأخرى حول العالم. تجد هذه المسألة مشروحةً بتفصيلٍ أوفى في كتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Penguin, 2006).

شركات تعمل بلا حدود، وتتخذ قراراتٍ لمصلحة العمل التجاري تتصل بالتسجيل القانوني والملاذات الضريبية وما شابه من مسائل. ويكاد يكون من غير المناسب إدراجُها في نموذج 'شعبٍ' واحد يؤثر على 'شعبٍ' آخر (أو 'أمةٍ' واحدة تؤثر على 'أمةٍ' أخرى).

بالمثل، لا تحتاج الروابط التي تربط ما بين البشر بعلاقات الواجب والاهتمام عبر الحدود إلى أن تعملَ من خلال التجمعات السكانية بالبلدان المعنية.(*) للتوضيح، تميل ناشطةٌ نسويةٌ بأمريكا، مثلًا، تريد أن تفعلَ شيئاً لرفع مظاهرَ معينة من الحيف الواقع على النساء ببلدٍ كالسودان، مثلاً، إلى الاعتماد على نوعٍ من الألفة لا تحتاج كي تنجحَ إلى أن تمرَ عبر تعاطف الأمة الأمريكية مع مشكلات الأمة السودانية. فهويتُها كامرأة بين النساء أو كشخص (رجلاً كان أم امرأة) تحركه الهمومُ النسوية قد تكون أهمَ في سياقٍ معين من جنسيتها، وربما أمكن تقديمُ وجهة النظر النسوية بتمرينِ 'حياد مفتوح' دون أن تكونَ 'تابعةً' للهويات الوطنية. مِن الهويات الأخرى التي يمكن استدعاؤها على نحوٍ خاص في تمارينِ 'حياد مفتوح' أخرى الطبقةُ الاجتماعية، واللغة، والأدب، والمهنة، الخ، ويمكن أن توفرَ هذه الهويات وجهاتِ نظر مختلفة ومتنافسة حول أولويات السياسات الوطنية.

حتى الهوية الإنسانية – ولعلها أبسط الهويات – يمكن، عندما تُدرَك تماماً، أن تسهمَ في توسيع وجهة نظرنا بشكلٍ ملائم. فقد لا تمر واجباتُنا كبشر من خلال انتمائنا إلى مجموعاتٍ سكانيةٍ أصغر 'كالشعوب' أو 'الأمم'. بالفعل، يمكن أن تقومَ المتطلبات المعيارية المتأتية من 'الطبيعة

(*) تجد مختلفَ القنوات التي يمكن أن يتفاعلَ من خلالها الناس مع بعضهم البعض عبر العالم اليوم، والأهمية الأخلاقية والسياسية لهذه القنوات مشروحة في David Crocker, *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

الإنســانية' 'humanity' أو 'الإنسانية' 'humaneness' على انتمائنا إلى فئةٍ أوسـع من الكائنات البشـرية، بصرف النظر عن جنسـياتنا الخاصة أو مِللنا أو انتماءاتنا القبلية (القديمة أو الحديثة).(*)

تعتمـد الارتباطـات السـلوكية للتجـارة العالميـة والثقافـة العالميـة والسياسات العالمية والخيرية العالمية حتى الاحتجاجات العالمية (كتلك التي جرت مؤخراً في شوارع سياتل أو واشنطن أو ملبورن أو براغ أو كيبيك أو جنوة) على العلاقات المباشـرة بين البشـر - بمعاييرهم، ومشتملاتهم، وأولوياتهـم هم المتصلة بتصانيفَ مختلفة. يمكن، بالطبع، تأييدُ أو تدقيقُ أو انتقادُ هذه الأخلاقيات بطرقٍ شتى، حتى بالاستعانة بالعلاقات الأخرى مـا بيـن المجموعـات، لكن لا حاجةَ إلـى تقييدها - أو حتى ترشـيدها - بالعلاقـات الدوليـة (أو بـ'قانون الأمم'). فثمة نوعٌ من الاسـتبداد الفكري في اعتبار التقسـيمات السياسـية للدول (الدول الأمم، في المقام الأول)، بشـكلٍ ما، أساسـية، واعتبارها لا قيوداً عمليةً ينبغي معالجتها فحسب، بل تقسيماتٍ ذاتَ أهميةٍ أساسية في الأخلاق والفلسفة السياسية.(**) وقد تضم

(*) يجب، مع ذلك، تمييزُ طبيعة التفكير القائم على الهوية، حتى أكثر أنواعه تسامحاً، بما في ذلك هوية الانتماء إلى مجموعة الكائنات البشـرية، عن تلك الآراء حرصاً على عدم استخدام أي انتماء مشترك بعينه، مع استدعاء المعايير الأخلاقية بالرغم من ذلك (كالطيبة، أو الإنصاف أو الإنسانية، على سبيل المثال) التي يُتوقع أن تكونَ نبراساً لسلوك أي إنسان. لكني لن أمضيَ في هذا التمييز أبعد من ذلك (انظر كتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).)

(**) ثمة مسـألةٌ ذات صلة باسـتبداد الحظوة التي تتمتع بها هوية 'ثقافية' أو عنصرية' مزعومـة علـى سـائر الهويـات وعلى الشـواغل غير القائمة علـى الهوية؛ حول هذه المسـألة انظـر Anthony Appiah and Amy Gutmann, *Color Conscious: The Political Morality of Race* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), and Susan Moller Okin, with respondents, *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

جماعاتٍ متنوعةً كثيرةً جداً، بهوياتٍ تتراوح بين اعتبار المرء نفسَه رجلَ أعمال أم عاملاً، أو اعتبار الجنس: امرأةً أم رجلاً، مؤمناً بالحرية الفردية أم محافظاً أم اشتراكياً، غنياً أم فقيراً، عضواً في هذه الجماعة المهنية أم في تلك (أطباء أم محامين، مثلاً).(*) كما يمكن التوسلُ بتجمعاتٍ بشريةٍ متنوعةٍ جداً. باختصار، العدالةُ الدولية تَقصُر عن أن تكون عدالةً عالمية.

ولهذه المسألة تأثيرٌ أيضاً على النقاشات المعاصرة حول حقوق الإنسان. يقوم مفهوم حقوق الإنسان على المشاركة في الإنسانية. وهذه الحقوق ليست مستمدةً من المواطنة في أي بلد، أو من الانتساب إلى أي أمة، ولكنْ يُفتَرَض أنها مطالبُ أو مستحقات لكل كائنٍ بشري. وبالتالي، فهي تختلف عن الحقوق التي أوجبها الدستور وضَمِنها لأناسٍ معينين (كالمواطنين الأمريكيين أو الفرنسيين)؛ مثلاً، فحق الإنسان [أي إنسان] في ألا يتعرضَ للتعذيب أو لهجماتٍ إرهابية؛ هذا الحق مقرَّرٌ بصرف النظر عن البلد الذي يحمل هذا الشخص جنسيتَه، كذلك وبصرف النظر تماماً عما تود حكومة ذلك البلد – أو أي بلدٍ آخر – أن توفرَ أو تؤيدَ من حق.

وفي [محاولة] تخطي محدوديات 'إهمال البراني'، يمكن استخدام فكرة الحياد المطلق المتضمَنة في مقاربةٍ عالمية، من نوع تلك التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم المشاهد المحايد لسميث. يوضح هذا الإطارُ العريض للحياد بشكلٍ خاص لِمَ يجب ألا تكونَ اعتبارات حقوق الإنسان، ومنها أهمية حماية الحقوق الفردية الأساسية المدنية والسياسية، معلَقةً على المواطنة أو الجنسية، ولِمَ لا ينبغي ألا تكونَ معلقةً دستورياً على عقدٍ

(*) بالمثل، يركز الناشطون المتفرغون للعمل مع المنظمات غير الحكومية العالمية (كمنظمة الإغاثة الدولية، مثلاً، أو منظمة العفو الدولية، أو أطباء بلا حدود، أو هيومن رايتس ووتش، وغيرها) صراحةً على انتماءات وزمالات تتخطى الحدود الوطنية.

اجتماعـي وطنـي. كذلك، لا حاجةَ إلى افتراض وجودِ حكومةٍ عالمية، أو حتى إلى استدعاء عقدٍ اجتماعيٍ عالميٍ افتراضي. يمكن اعتبار 'الواجبات المنقوصة' المرتبطة بالاعتراف بحقوق الإنسان تقع على عاتق أي شخص يكون في وضعٍ يتيح له أن يساعد.(*)

يتيح الدور المحرِّر للحياد المفتوح فتحَ الباب إلى تناول أنواعٍ مختلفة من الآراء غير المتحاملة وغير المنحازة، ويشجعنا على الإفادة من التبصراتِ الآتية من مشاهدين محايدين موجودين في أماكنَ مختلفة. وإننا بتمعننا في هذه التبصرات معاً، قد يظهر لنا لزاماً نوعٌ من الفهم المشترك، لكنْ لا حاجةَ إلى افتراض أنَّ في الإمكان تسويةَ الاختلافات الناشئة من تباين الآراء كلِها علـى نحـوٍ مماثل. وكمـا تقدَّم بيانُه، يمكـن أن يأتيَ التوجيـه المنهجي إلى اتخاذ قراراتٍ عقلانية من تراتيبَ غير كاملة تعكس تعارضاتٍ غير مسـواة. بالفعل، فقد أوضحت الأدبيات الأخيرة في 'نظرية الخيار الاجتماعي'، التي تتيـح التوصـلَ إلى أشـكالٍ مخففة من النتائـج (كالتراتيـب الجزئية partial orderings)، أنَّ الأحـكامَ الاجتماعيـة لا تصبح عديمةَ الجدوى أو معضلةً لا يُرجَى لها حل لمجرد أن العملية التقييمية تترك كثيراً من أزواج [البدائل] دون ترتيب وكثيراً من التعارضات دون تسوية.(**)

فلظهور فهمٍ مشترك ومفيد لكثيرٍ من المسائل الجوهرية في الحقوق والواجبـات (وكذا مسـائل الصواب والخطأ) لا حاجـةَ إلى الإلحاح على وجـوب الاتفـاق علـى تراتيبَ كاملة أو تقسـيماتٍ مقبولة بشـكلٍ شـامل للعدل، منفصلةٍ بدقة عن الظلم؛ فمثلاً، لا يتطلب التصميمُ المشترك على

(*) سـأتناول هذه المسـائل بتفصيلٍ أوفى في الفصل 17، 'حقوق الإنسـان والموجبات العالمية'.

(**) انظـر Kenneth Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (eds), *Social Choice Re-examined* (Amsterdam: Elsevier, 1997). وانظر أيضاً Isaac Levi, *Hard Choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

الكفاح للقضاء على المجاعات، أو جرائم الإبادة الجماعية، أو الإرهاب، أو الرق، أو الترفع عن المساءلة، أو الأمية، أو الأوبئة، الخ إلى أن يكونَ هناك اتفاقٌ واسعٌ مشابه على الصيغ المناسبة لحقوق الوراثة، أو جداول ضريبة الدخل، أو مستويات الحد الأدنى للأجور، أو قوانين حقوق النشر. فالصلة الأساسية للآراء المتباينة - وبعضُها متطابق وبعضُها الآخر متباعد - هي جزءٌ من الفهم الذي يميل الحياد المفتوح إلى توليده. وما ثَم شيءٌ انهزامي في هذا الإدراك.

تنافر الجواني ورخاوة المجموعة الدراسية

إنَّ حقيقةَ أنَّ أعضاءَ المجموعة الدراسية لهم وضع في تمرين العقد الاجتماعي لا يتمتع به مَن ليسوا أعضاءَ في هذه المجموعة تخلق مشكلاتٍ حتى عندما نحصر اهتمامَنا بمجتمعٍ واحد - أو 'شعبٍ' واحد فقط. وقد يتغير حجم التركيبة السكانية مع السياسات العامة (سواءٌ أكانت هذه 'سياساتٍ سكانية' بحتة أم لا) وقد يتغير السكان حتى مع 'البنية الأساسية' للمجتمع. فأيُ إعادةِ ترتيب للمؤسسات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية (بما في ذلك قواعد من قبيل 'مبدأ التفاوت' 'difference principle') ستميل، كما برهن ديريك پارفِت بوضوح، إلى التأثير على حجم وتركيبة المجموعة التي ستولَد من خلال ما يطرأ من تغييرات على الزيجات والتزاوجات والمساكنات وغير ذلك من مَعلمات التكاثر.(*) وسوف تتأثر المجموعة الدراسية التي ستشترك في اختيار 'البنية الأساسية' بهذا الاختيار نفسِه، ما يجعل 'انغلاقَ' المجموعة في الحياد المغلق تمريناً ربما غيرَ متماسك.

(*) حول هذا، انظر Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984). ولفكرة پارفِت العامة تأثيرٌ على 'تنافر الجواني'، وإنْ لم يكن يشرح ذلك على وجه التحديد.

لتوضيح مشكلة رخاوة المجموعة هذه، لنفترض وجود بِنيتيْن مؤسسيتيْن 'أ' و'ب'، تعطيان، على التوالي، 5 ملايين و6 ملايين نسمة. يمكن، بالطبع، أن يكونوا جميعاً أناساً مختلفين، لكنْ لإظهار مدى صعوبة المشكلة حتى مع أنسب الافتراضات، دعني أفترض أن الـ 6 ملايين نسمة الذين نتحدث عنهم يشملون نفسَ الـ 5 ملايين نسمة ومليوناً آخرَ فوقهم. مَن مِن هؤلاء، يمكننا الآن أن نسأل، سيكون متضمَناً في الوضع الأصلي الذي تُتخذ فيه القرارات الاجتماعية التي يمكن أن تؤثرَ، بين ما تؤثر عليه، على الاختيار بين 'أ' و'ب' وبالتالي التأثير على حجم وتركيبة المجموعات السكانية المقابلة؟

لتجنب هذه الصعوبة، لنفرض أننا أخذنا المجموعةَ الأكبر، مجموعةَ الـ 6 ملايين نسمة، كمجموعةٍ دراسية مشمولةٍ في الوضع الأصلي، ولنفرض كذلك أنه تبين أن البنيةَ المؤسسية المختارة في الوضع الأصلي المقابل هي 'أ'، ما يؤدي إلى عدد سكانٍ فعلي يساوي 5 ملايين نسمة. وتكون المجموعةُ الدراسية قد حُدِدت في هذه الحال خطأً. يمكننا كذلك أن نسأل: كيف يشارك المليون نسمة الإضافي غير الموجودين - في الحقيقة الذين لم يوجدوا قط - في الوضع الأصلي؟ فلو أخذنا، في المقابل، المجموعةَ الأصغر، مجموعةَ الـ 5 ملايين نسمة، كمجموعةٍ دراسية، وكانت البنية المؤسسية المختارة في الوضع الأصلي المقابل هي 'ب'، ما يؤدي إلى عدد سكان فعلي يساوي 6 ملايين نسمة؟ هنا أيضاً سيتبين أنَ المجموعة الدراسية قد حُدِدت خطأً. فالمليون الإضافي من الناس في هذه الحال لن يشاركوا في الوضع الأصلي، الذي كان سيقرر البنيات المؤسسية التي سيكون لها أثرٌ بعيد على حيواتهم (بالفعل لا على ما إذا كانوا سيولدون أم لا فحسب، بل وكذلك على السمات الأخرى لحيواتهم). فإذا كانت القرارات المتخذة في الوضع الأصلي تؤثر على حجم وتركيبة السكان، وكان حجمُ وتركيبة السكان يؤثران على طبيعة الوضع الأصلي أو القرارات

التـي تُتخـذ فيـه، إذن لن يكونَ هناك مِن سـبيل لضمـان وصف المجموعة الدراسية المرتبطة بالوضع الأصلي وصفاً مترابطاً.

وتسري هذه الصعوبة حتى على ما يسمى النسخة 'الكوسموپوليتانية' أو 'العالميـة' لـ'العدالـة بصفتها إنصافاً' لراولز، التي تشـمل الناسَ جميعاً فـي تمريـنٍ عقد-اجتماعيٍ عالميٍ واحد (كما طـرح، مثلاً، توماس پوجي وآخرون). وستسـري مشـكلةُ رخاوة السكان سـواءٌ أخذنا أمةً واحدةً فقط أم سكانَ العالم جميعا.

لكنْ، عند تطبيق النظام الراولزي على 'أمةٍ' بعينها في العالم الأوسع، تظهر لدينا مشكلاتٌ إضافية. إذ يكون لاعتماد المواليد والوفيات على البنية الاجتماعيـة الأساسـية، فـي الحقيقة، ما يشـبهه كذلك في تأثيـر تلك البنية علـى حركة الناس من بلدٍ إلى آخر. يشـبه هذا الشـاغلُ العـام نوعاً ما أحدَ الأسـباب التـي دعت ديڤيد هيوم إلى التشـكك في الصلـة المفهومية وكذا القوةِ التاريخية لـ'العقد الأصلي'، الذي كان قد طُرح في أيامه فعلاً:

إنَّ وجـه الأرض يتغيـر باسـتمرار، بتضخـم الممالـك الصغيـرة إلى إمبراطوريـاتٍ عظمـى، وانحـلال الإمبراطوريـات العظمـى إلـى ممالـكَ صغيـرة، وإقامة المسـتعمرات، وهجرة القبائل...فأين هو العقد المشـترك أو الاتحاد الطوعي الذي كَثُر الحديث عنه؟[*]

لكنَّ المسـألةَ المهمة، في السـياق الراهن، ليسـت - بل ليسـت في المقـام الأول - أنَّ حجـمَ وتركيبـةَ السـكان تتغيـر باسـتمرار (على أهمية هذه المشـكلة) فحسـب، بل أنَّ هذه التغيرات ليست معتمِدةً على البنيات الاجتماعية الأساسية التي أريد التوصلُ إليها، في التفكير العقد-اجتماعي، من خلال الوضع الأصلي نفسِه.

(*) انظر David Hume, 'On the Original Contract', republished in David Hume, *Selected Essays*, edited by Stephen Copley and Andrew Edgar (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 279.

لذلـك يتعين علينـا أن ندرسَ إلى ذلك ما إذا كان اعتمادُ المجموعة الدراسـية على البنية الاجتماعية الأساسـية مشـكلةً للعدالة بصفتها إنصافاً عنـد راولـز أم لا. فهـل يتعين على المجموعة الدراسـية في الواقع تحديدُ البنية الاجتماعية الأساسـية من خلال الوضع الأصلي المقابل؟ الجواب، بالطبع، هو نعم بكل بساطة، إذا أريد أن يكون أطرافُ الوضع الأصلي هم بالضبط المجموعةَ الدراسـية (أي، كل، ولا أحدَ سـوى – أعضاء الكيان السياسـي أو المجتمـع). لكنَّ راولز يتحدث أحيانـاً عن 'الوضع الأصلي' بصفتـه 'ببسـاطة أداةَ تمثيـل'.(*) وعليه، قد نميل إلى القـول أنْ ليس علينا أنْ نفترضَ وجوبَ أنْ يكونَ كلُ فردٍ في المجتمع أو الكيان السياسي طرفاً فـي العقد الأصلي، ويمكن المحاجةُ، بالتالي، في أنَّ اعتمادَ المجموعات الدراسـية علـى القرارات المتخذة في الوضع الأصلـي لا يتحتم أن يكونَ مشكلة.

لا أظـن أن هـذا دحـضٌ كافٍ لمشـكلة تنافـر الجواني لسـببين على الأقـل. أولاً، أنَّ اسـتخدامَ راولـز فكـرةَ 'التمثيل' لا يعادل، فـي الحقيقة، تنظيـمَ مجموعـةٍ جديـدة كلياً من الناس (أو الأشـباح) أطرافـاً في الوضع الأصلي، غير الناس الفعليين في ذلك الكيان. بل، إن الناسَ أنفسَهم الذي هـم تحت 'حجـاب الجهل' هم المعتبَر أنهم 'يمثلون' أنفسَـهم (لكنْ من وراء 'حجـاب'). يشـرح راولز هذا بقولـه: 'يعبَّر عن هذا مجازاً بالقول إنَّ الأطـراف [تقف] من وراء حجابٍ جهـل. في المحصلة، الوضع الأصلي ببسـاطة أداةُ تمثيـل' (*Collected Papers*, p. 401). بالفعـل، يشـير تبرير راولز الحاجةَ إلى عقد، الذي يسـتدعي (كما أشـير إليه آنفاً) 'تعهداً يعطيه الناس'، إلى مشـاركةٍ ملموسـة (وإنْ من وراء حجاب الجهل) من الناس

(*) Rawls, 'Justice as Fairness: Political Not Metaphysical', *Collected Papers*, p. 401.

أنفسِهم الأطرافِ في العقد الأصلي.(*)

ثانياً، حتى لو كان للممثلين أنْ يكونوا أناساً مختلفين (أو أشباحاً متخيَلين)، سوف يتعين عليهم أن يمثلوا المجموعةَ الدراسية (مثلاً، من وراء حجاب جهلِ احتمالِ أن يكونَ واحدُهم عضواً في المجموعة الدراسية). وهكذا، ستنعكس قابليةُ المجموعة الدراسية للتغير الآن قابليةً للتغير - أو تتحول إلى قابليةٍ للتغير - لدى الناس الذين يمثلهم الممثلون في الوضع الأصلي.(**)

ما كان هذا ليكونَ مشكلةً كبيرة لو أنَّ، أولاً، حجمَ السكان لم يكن له أيُ أثر على الطريقة التي كان يمكن بها تنظيمُ البنية الأساسية للمجتمع (الثبات التام للمقياس)، وثانياً، أنَّ كلَ مجموعة من الأفراد كانت تشبه تماماً كلَ مجموعةٍ أخرى من حيث أولوياتُها وقيمُها (الثبات التام للقيمة). وليس من السهل افتراضُ أيٍ من هذين الأمرين دون قيودٍ إضافية على بنية أي نظريةٍ جوهرية في العدالة.(***) وبالتالي، فإنَّ رخاوةَ المجموعة الدراسية

(*) Rawls, 'Reply to Alexander and Musgrave', *Collected Papers*, p. 249.

(**) تحسباً مني لخط ردٍ محتمل، عليَّ أن أشددَ على أنَّ هذه ليست هي نفسها مشكلةَ صعوبةِ تمثيلِ أعضاءِ جيلِ المستقبل (المعتَبرين مجموعةً ثابتة). لا شك ثمة مشكلة هنا أيضاً (مثلاً، في مقدارِ ما يمكنِ افتراضُه حول تفكير أجيال المستقبل لأنها لم تولد بعد)، لكنَّ هذه مع ذلك مسألةٌ مختلفة. فثمة فرق بين مشكلة ما يمكن افتراضُه حول اتفاق أجيال المستقبل (المعتبرين مجموعةً ثابتة) المراد تمثيلهم وبين استحالة أن تكونَ لدينا مجموعةٌ ثابتة يراد تمثيلها، في اختيار البنية الأساسية للمجتمع عندما تتغير مجموعة الأشخاص الفعليين نفسها تبعاً لاختيار تلك البنية.

(***) من المهم كذلك تجنبُ سوءِ فهم كنتُ واجهتُه بالفعل في محاولة تقديم هذا الرأي (المتضمَن كذلك في مقالتيَ 'Open and Closed Impartiality', 2002)، ويأخذ شكلَ القول بأن السكان المختلفين لا يمكن أن يكونَ لهم أيُ أثر على الوضع الأصلي الراولزي، لأن كلَ فردٍ فيهم يشبه بالضبط أيَ فردٍ آخر تحت 'حجاب الجهل'. النقطة التي يشار إليها هنا هي أنه حتى وإنْ كان 'حجاب الجهل' يجعل الأفراد المختلفين في مجموعةٍ معينة جاهلين بمصالحهم وقيمهم (ما يجعل أياً منهم كالآخر في التمرين التشاوري الافتراضي لمجموعةٍ معينة)، ليس لهذا،

تظل مشكلةً لتمرين الحياد المغلق، المطبق على مجموعةٍ دراسيةٍ معينة من الأفراد.

ولكن، لا بد لنا أن نتساءلَ كذلك هل تأثرت مقاربةُ المشاهد المحايد لسميث بالتنافر الناشئ من رخاوة المجموعة الدراسية، وإنْ لم تتأثر، فلِمَ؟ إنها، في الحقيقة، لم تتأثر تماماً على هذا النحو لأن المشاهدَ المحايد لا يتعين أن يأتيَ من مجموعةٍ دراسيةٍ معينة. بالفعل، فـ'مشاهد سميث المجرد والمثالي' ليس 'مشاهداً' ولا 'مشاركاً' في أي تمرين كالعقد القائم على المجموعة. فليس هناك مجموعةٌ متعاقدة، وليس هناك إلحاح حتى على أن يكون المقيِّمون متفقين مع المجموعة المتأثرة. وبالرغم من بقاء المشكلة الصعبة جداً المتمثلة في كيفية قيام المشاهد المحايد بالبت في مسائلَ كحجم السكان المتغير (وهي مسألةٌ أخلاقية شديدة التعقيد)،(*) فإنَّ مشكلةَ التنافر وعدم الاتفاق في 'الانغلاق الجواني' 'inclusionary closure' في التمرين العقد-الاجتماعي ليس لها شبيهٌ مباشر في حالة المشاهد المحايد.

الحياد المغلق وضيق الأفق

أنْ يأسرَ الحيادُ المغلق في صورة الوضع الأصلي الفكرةَ - والمبادئَ - الأساسية للعدالة داخل الحدود الضيقة للآراء والأفكار

بحد ذاته، أيُ تأثير كان في جعل مجموعات الأفراد المختلفة تتشابه تماماً في مجموعة المصالح والقيم. بصفة أعم، لجعل تمرين الحياد المغلق مستقلاً تماماً عن حجم وتركيبة المجموعة الدراسية، لا بد من الحد كثيراً من الباع الجوهري لذلك التمرين.

(*) كان يمكن أن يكونَ التعقيد أشد حتى لو كان من الضروري أن تأخذَ تلك الأحكام شكلَ تراتيبَ كاملة، لكن، كما بيَّنا آنفاً، لا حاجة إلى ذلك ليكونَ إطارُ التفكير العام مفيداً، ولا لجعل الخيارات العامة قائمة على 'التعظيم' (حول انظر كذلك مقالتي .('Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65, 1997)

المسبقة المحلية لمجموعةٍ أو بلد لقد شرحنا ذلك آنفاً. وأود أن أضيفَ إلى ذلك هنا ثلاثَ نقاطٍ خاصة.

أولاً، يتعين علينا تقديمُ نوعٍ من الاعتراف بحقيقة أنَّ ضيقَ الأفق الإجرائي لا يُعتبر على وجه العموم مشكلةً على الإطلاق. وليس في بعض المقاربات إلى الأحكام الاجتماعية اهتمامٌ خاص بتجنب ميول المجموعة - بل على العكس في بعض الأحيان. يدل على ذلك وجود نُسَخٍ من أشكال العيش التعاوني ربما تحتفي حتى بتلك الطبيعة 'المحلية' لهكذا أولويات. الشيء نفسُه ربما ينطبق الأشكال الأخرى للعدالة المحلية.

لنأخذ حالةً حدية، عندما ألح زعماء طالبان، قبل التدخل العسكري، على ألا يحاكَمَ أسامة بن لادن إلا أمام مجموعةٍ من رجال الدين المسلمين، كلهم ملتزمون بالشريعة، لم تُنكَر الحاجة إلى نوعٍ من الحياد (بالمقارنة مع محاباة بن لادن أو معاملته معاملةً منحازة)، ليس من حيث المبدأ على الأقل.(*)

بدلاً من ذلك، الذي كان يُطرح وجوبُ أن تأتيَ الأحكام المحايدة من مجموعةٍ مغلقة من الناس يقبلون جميعاً شرعةً دينيةً وأخلاقيةً معينة. وبالتالي لم يكن هناك توترٌ داخلي في تلك الحالات بين الحياد المغلق وبين معايير الانتماء التي يستند إليها. وتظل بالطبع التوتراتُ الأوسع، المتعلقةُ بمقبولية قصر الاهتمام فقط على التفكير الذي هو حبيس البيئة المحلية، قائمة. وتلك الصعوبات والمحدوديات هي تلك التي أتت بتدقيق سميث.

بالفعل، عندما نغادر عالَمَ الأخلاقيات المحلية المتقوقع، ونحاول

(*) المرجع هنا هو، بالطبع، فقط مبادئ العدالة التي كان يستدعيها زعماء طالبان لا ممارستهم هم.

الجمعَ بين إجـراء حيادٍ مغلق وبين مقاصدَ شـمولية/ كُلانية مغايرةٍ له في انغلاقـه، يجـب اعتبار ضيق الأفق الإجرائي مشـكلةً جديـة. تلك هي ولا شك حالة 'العدالة بصفتها إنصافاً' لراولز. وبالرغم من أنَّ المقاصدَ بعيدةٌ كل البعد عن أن تكونَ ضيقةَ الأفق للمقاربة الراولزية، فإنَّ استخدامَ الحياد المغلق الذي يشـتمل عليه 'الوضع الأصلي' (ببرنامج التقييم المحايد فيه والمقصـورِ فقـط على أفراد المجموعة الدراسـية تحـت 'حجاب الجهلِ' بالمصالح والغايات الشـخصية) لا يشـتمل، في الحقيقة، على أي ضمانةٍ إجرائية ضد تسلط الأحكام المسبقة للمجموعة المحلية فقط.

ثانيـاً، يجـب علينا إيلاءُ اهتمامٍ خاص لـ إجـراء الوضع الأصلي، لا للمقاصـد التـي تحاول أن تسـودَ علـى الإجراءات الموصى بها فحسـب. وبالرغـم من ميـول راولز العامـةِ الكُلانية، يبدو الإجراءُ الشـكلي للوضع الأصلـي المقتـرح من راولـز موجَهاً إلى عدم السـماح سـوى بالقليل من التعـرض لريـاح التجديـد مـن الخـارج. بالفعل، يلـح راولـز، على الأقل مـن حيـث المبـدأ، على وجـوب تعزيز الطبيعـة المغلقـة للوضع الأصلي (*Political Liberalism*, p. 12):

أفترض أنَّ البنيةَ الأساسية هي بنيةُ مجتمعٍ مغلق: أي، علينا أن ننظرَ إليـه علـى أنه مسـتقلٌ بذاتـه self-contained وليسـت له علاقـاتٌ تربطه بالمجتمعـات الأخـرى... وأنْ يكونَ المجتمعُ مغلقاً هـذا تجريدٌ كبير، لا يبرره إلا أنَّ ذلك يتيح له التركيزَ على بعض المسائل الأساسية بمعزلٍ عن التفصيلات التي تشتت الانتباه.

السـؤال المطـروح هنـا هو مـا إذا كان يصح اعتبارُ أفـكار وتجارب المجتمعـات الأخـرى 'تفصيلاتٍ ملهية' يتعين على نحوٍ ما اجتنابُها ليظلَ تمرينُ العدالة صافياً.

ثالثـاً، بالرغـم من هذه الأسـس القوية للحياد المفتوح، قـد يُظَن أنَّ صعوبـةً جديـة يمكن أن تنشـأ مِن محدوديـة العقل وقدرتِنـا على المضي

أبعدَ من عالمنا المحلي. فهل يستطيع الفهم والتفكر المعياري اجتيازَ الحدود الجغرافية؟ بالرغم من ميل البعض بشكلٍ واضح إلى الاعتقاد بأننا لا نستطيع اتباعَ بعضنا البعض إلى ما وراء حدود مجتمعٍ محلي أو بلدٍ معين، أو وراء حدود ثقافةٍ معينة (وهو ميلٌ تغذيه خاصةً شعبيةُ بعضِ نسخ الانعزالية الشيوعية)، فليس ثمة سببٌ معين للافتراض أنَّ التواصل التفاعلي ومع الجمهور لا يمكن السعيُ له إلا ضمن تلك الحدود (أو ضمن حدود ما يمكن اعتباره 'أمةً واحدة أو 'شعباً واحداً').

حاجَّ آدم سميث بقوة في إمكانية أن يعتمدَ المشاهد المحايد على فهم الناس البعيدين والقريبين على حدٍ سواء. وكان هذا بالفعل موضوعاً مهماً في الشواغل الفكرية لكُتاب التنوير. ما ينبغي أن تكونَ إمكانية التواصل والإدراك عبر الحدود أكثرَ غرابةً اليوم مما كانت في عالم سميث في القرن الثامن عشر. وبالرغم من أننا ليست لدينا دولة عالمية أو ديمقراطية عالمية، فإنَّ لتشديد سميث على استخدام المشاهدين المحايدين تأثيراتٍ مباشرة على دور النقاش العام العالمي في العالم المعاصر.

في عالم اليوم، يأتي الحوار العالمي، وهو ذو أهميةٍ حيوية للعدالة العالمية، لا من خلال مؤسسات كالأمم المتحدة أو منظمة التجارة الدولية وحسب، بل بشكلٍ أوسعَ بكثير من خلال وسائل الإعلام، والتحريك السياسي، والعمل الملتزم لمنظمات المواطنين والكثير من المنظمات غير الحكومية ومن خلال العمل الاجتماعي المعتمد لا على الهويات الوطنية وحسب بل على تجمعاتٍ أخرى كحركات النقاباتِ المهنية، والعملياتِ التعاونية، وحملاتِ حقوق الإنسان أو النشاطات النسوية. وإنَّ قضية الحياد المفتوح ليست مهملةً بالكامل في العالم المعاصر.

كذلك، في هذا الوقت بالذات الذي انخرط فيه العالم في نقاشاتٍ حول طرق ووسائل وقف الإرهاب العابر للحدود (وفي جدالات حول جذور الإرهاب العالمي)، وكذلك حول كيف يمكننا تخطي الأزمة

الاقتصاديـة العالميـة التـي تفسـد على بلايين البشـر فـي العالـم حياتَهم، يصعـب قبول أننا لا يمكننا ببسـاطة فهمُ بعضنـا البعض عبر حدود كياناتنا السياسـية.(*) بل إنَّ ثمة حاجةً مـا اليوم إلى التأكيد على النظرة 'المنفتحة' قطعاً، التي يسـتدعيها 'مشـاهد سـميث المحايد'. ففي إمكانها التأثير بقوة على فهمنا متطلبات الحياد في الفلسفة الأخلاقية والسياسية في هذا العالم الذي نعيش فيه المتصلِ بعضُه ببعض.

(*) فـي الأدبيـات الدائـرة حول مصاعب التواصل الثقافي عبـر الحدود، يحصل أحياناً خلـط بيـن الافتقـار إلـى الاتفـاق وبين غيـاب التفاهم. فهاتـان، بالطبـع، ظاهرتان مختلفان تماماً الواحدة عن الأخرى. يَفترض الاختلاف الحقيقي سلفاً فهماً للمسألة التـي يـدور عليهـا الخـلاف. حول الدور البناء للفهم فـي مواجهة العنف في العالم المعاصر، انظر تقرير لجنة الكومنولث للاحترام والتفاهم، التي تشـرفت برئاسـتها: *Civil Paths to Peace* (London: Commonwealth Secretariat, 2007).

الجزء الثاني

أشكال التفكير



7
الموضِع والصلة والوهم

عندما قال الملك لير لِغلاستر الضرير، 'يستطيع المرء أن يرى بلا عينين كيف يسير هذا العالم،' علّمه كذلك كيف 'يبصر بأذنيه'.

انظر كيف تسري العدالةُ الخرقاءُ على لصٍ بسيطٍ أخرق. ألقِ السمع: بدِّلِ الأماكن، واحذَر، مَن القاضي ومَن اللص؟ ألم ترَ إلى كلبِ مزارع ينبح على متسول؟(*)

كان تبديل الأماكن طريقةً لـ'رؤية' الأشياء الخافية في العالم، وهذا هو المعنى العام الذي يشير إليه الملك لير هنا، فضلاً بالطبع عن شد انتباه غلاستر، بعبارةٍ هدامة سياسياً، إلى الحقيقة البارزة أنَّ في كلب المزارع 'يمكن أن يَرى المرء صورةَ جبروتِ السلطة'.

إنَّ الحاجةَ إلى تخطي حدود وجهات نظرنا الموضعية مهمةٌ في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وفي الفقه. قد لا يكون التحررُ من القيد المكاني سهلاً دوماً، لكنه تحدٍ يجب أن يدركَه الفكر الأخلاقي والسياسي والقانوني تمامَ الإدراك. يجب علينا أن نَنفذَ إلى ما وراء 'العدالة الخرقاء' التي تسري بلا قيد على 'اللص البسيط الأخرق'.

موضعية الملاحظة والمعرفة

كذلك محاولةُ تخطي المحدودية الموضِعية ذاتُ أهميةٍ مركزية في علم المعرفة. لكنْ ثمة، مع ذلك، مشكلةٌ في قابلية الملاحظة وحاجزٌ في الغالب أمام فهم ما الذي يجري من الزاوية المحدودة التي ننظر منها إليه. فالذي نستطيع رؤيته ليس مستقلاً عن موضعنا النسبيِ منه. ويمكن أن يؤثرَ

(*) William Shakespeare, *King Lear*, IV.6.150–54.

هـذا بـدوره علـى معتقداتنا وفهمِنـا وقراراتِنـا. يمكن أن تكـونَ الملاحظاتُ والمعتقداتُ والخياراتُ المسـتقلةُ عن الموضع مهمةً لمشروع المعرفة وكذا للتفكير العملي. بالفعل، فنظريةُ المعرفة ونظرية القرار وعلم الأخلاق كل ذلك يجب أن يلحظَ اعتمادَ الملاحظات والاستنتاجات على موضع الملاحِظ. ما كلُ الموضوعية، بالطبع، تدور حول موضوعات objects [بالمعنى الفلسـفي لكلمة object: الشيء المدرَك ككيانٍ مستقل وله اسم]، كما بينا آنفاً،(*) لكن يجـب أخـذُ موضِعية الملاحظـات بعين الاعتبار بمقدار مـا للملاحظات وما ينتج عنها مِن فهم مِن صلة بطبيعة الموضوعية التي نسعى لها.

إنَّ مسألةَ تغير نتائج الملاحظة بتغير موضع الملاحِظ مسألةٌ جوهرية. يمكن توضيحُها بهذا المثال المادي المباشر جداً. خذِ الزعمَ التالي: «يبدو النيِّران، الشـمسُ والقمر، متماثلين حجماً.' من الواضح هنا أن الملاحظةَ ليست مستقلةً عن الموضِع، وقد يبدو الجُرمان غيرَ متماثلين بالمرة حجماً من موضعٍ آخر، كالقمر مثلاً. لكنَّ هذا ليس سـبباً لاعتبار المقولة الأولى غيـرَ موضوعيـة، أو أنها مجردُ ظاهرةٍ ذهنيةٍ خاصةٍ بشـخصٍ معين. فلا بدَ أن شـخصاً آخرَ يَرقُب الشـمسَ والقمرَ من المكان عينه (الأرض) يستطيع إثباتَ أنهما يبدوان متماثليْن حجماً.

وبالرغـم مـن أن المرجـعَ المكانـي ليـس مذكوراً صراحـةً في نص المقولـة، مـن الواضح أنها موضعيـة، ويمكن صوغُها علـى النحو التالي: 'مـن هنـا علـى الأرض، يبدو النيِّـران متماثليـن حجماً.' بالطبع، يسـتطيع الملاحظـون كذلـك الإتيـان بزعـمٍ حـول كيف تبدو الأشـياء مـن موضعٍ مختلف عن الموضع الذي يشغلونَ حالياً، ولن يكونَ هذا الزعم بالضرورة

(*) انظر الفصل 5، 'الحياد والموضوعية'. تجد إمكانية 'الموضوعية بلا موضوعات'، 'objectivity without objects' في الرياضيات والأخلاق، مثلاً، مشـروحةً شـرحاً مضيئـاً فـي: Hilary Putnam, *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

متعارضاً مع العبارة الثانية. إذ ما يزال في استطاعتنا القول من الأرض: 'من القمر، لا يبدوَ النيِّران متماثلين حجماً'.

تتطلب الموضُوعية الموضِعية positional objectivity ثباتَ الملاحظة مع تغير الناظرين من موضع ثابت، ولا يتعارض هذا المطلبُ البتة مع ما يلاحَظ من تغيرات بتغير موضع الملاحظة.(*) ففي استطاعة أشخاص مختلفين الوقوفُ في المكان عينه وتوكيدُ الملاحظةِ ذاتِها؛ ويستطيع الشخص نفسُه التوصلَ إلى ملاحظاتٍ مختلفة من أماكنَ مختلفة.

الموضِعية بين التجليةِ والإبهام

قد يكونُ التعلقُ الموضِعي لنتائج الملاحظة مجلِّياً (يجيب، في هذه الحال، على السؤال: كم يبدو مقدارُ الجرم من هنا؟) وقد يكون مضلِلاً (في الإجابة على أسئلةٍ أخرى مرتبطة عادةً بالمقدار size، مِن مثل ما مقدار جسامةِ هذا الشيء في الحقيقة مقدَّراً بكتل الأجسام؟) يجيب جانبا المتغيريةِ الموضعيةِ هنا على سؤالين مختلفيْن جداً، لكنَّ أياً من هذين الجانبيْن ليس ذاتياً تماماً. قد تستدعي هذه النقطة قليلاً من التفصيل، لاسيما وأن وصفَ الموضوعية كظاهرةٍ متعلقةٍ بالمكان ليس هو الفهمَ القياسي لفكرة الموضوعية.

يصف توماس ناجل في كتابه بعيد الأثر النظر من لا مكان *The View from Nowhere* الموضوعيةَ على النحو التالي: 'تكون نظرةٌ أو يكون شكلُ تفكيرٍ ما أكثرَ موضوعيةً من نظرةٍ أخرى أو شكلِ تفكيرٍ آخر

(*) حاولتُ سبرَ فكرة الموضوعية الموضعية أولاً في محاضرات ستورز التي ألقيت (سنة 1990) بكلية القانون بجامعة يالي، ثم في محاضرة لندلي التي ألقيت *Objectivity and Position* (Kansas City: University of Kansas, 1992). انظر 'Positional Objectivity', *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993); reprinted in *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

إذا كانت أو كان أقلَ تعلقاً بخصوصيات التركيبة الذهنية للفرد ومكانه في العالـم، أو بصفة المخلـوق الذي يكون، من أيٍ نوعٍ هُو.'(*) لهذه الطريقة فـي النظـر إلـى الموضوعية مَيـزةٌ واضحة: أنها تركز علـى جانبٍ مهم من المفهـوم الكلاسـيكي للموضوعيـة - الاسـتقلال عـن الموضِع. سـيكون اسـتنتاجُ أن الشـمسَ والقمـر متسـاويان جُرمـاً بدلالـة الكتلة، مثـلاً، على أسـاس أنهما يبدوان هكذا من هنا على الأرض خرقاً جسـمياً للموضوعية المستقلة عن الموضع. ففي استطاعة الملاحظات الموضعية، بهذا المعنى، تضليلنا إنْ لم نلحظ قابليةَ تغير الملاحظات بتغير الموضِع ونحاولْ إدخالَ التصحيحات المناسبة.

فـي المقابل، ما يمكن أن ندعوَه 'موضوعية موضِعية' هو موضوعيةُ مـا يمكـن أن يلاحَظ من موضعٍ معين. نهتم هاهنا للملاحظات المسـتقلةِ عن الملاحِظ person-invariant المتعلقةِ مع ذلك تعلقاً نسـبياً بالموضِع position-relative، والمتمثلـةِ بما نسـتطيع أن نرى مـن موضعٍ معين. إنَّ موضوعَ التقييم الموضوعي بالمعنى الموضِعي هو شيءٌ يستطيع أن يؤكدَه أيُ شـخصٍ طبيعي يَشـغل موضعاً ما للملاحظة. وكما بيَّنا بمثالِ المقدار النسـبي للشـمس والقمـر، ما يلاحَظ يمكن أن يتغيرَ مـن موضعٍ إلى آخر، لكنَّ الأشخاصَ المختلفين يمكن أن يتوصلوا إلى النتيجة نفسِها تقريباً إنْ هم أجرْوا ملاحظاتِهم من الموضع نفسِه.

محـل البحـث في هـذه الحال هو الكيفيةُ التي يبدو بها شـيءٌ ما من موضعِ ملاحظةٍ معين، وسيبدو كذلك لأي شخص مشتركٍ في الخصائص الموضِعيـة.(**) يصعب عزوُ التغيرات الموضِعيـة في نتائج الملاحظة إلى

(*) Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 5.

(**) لا يتعيـن، بالطبـع، أن تكـونَ الخصائـص الموضعية موضعيةً فحسـب (أو متعلقةً بالموضِـع فـي المـكان)، بـل يمكـن أن تشـملَ أيَ ظرفٍ عـام، لا ذهني خصوصاً،

'الذاتية' 'subjectivity'، كما يميل البعض إلى أن يفعل. فمن حيث المعياران القياسيان للموضوعية، لا يوجد هاهنا سببٌ معينٌ لاعتبار مقولةِ أنَّ 'الشمسَ والقمر يبدوان متماثلين حجماً' 'منشؤها الذهن'، أو أنها 'متصلة أو خاصة بفردٍ معين أو ما يجري في ذهنه من عمليات' (باعتبار تعريفات الذاتية في معجم أكسفورد الإنجليزي).

فما يقول الشخص أنه يلاحظه لا يدور بالضرورة حول العمل الذهني الخاص لهذا الشخص. إنه يحدد ظاهرةً ذاتَ خواصَ فيزيائيةٍ أيضاً، مستقلةٍ عن ذهن أي شخص؛ فلأن الشمسَ والقمر، مثلاً، يبدوان متساوييْ الحجم من الأرض يمكن أن يحدثَ كسوفٌ شمسيٌ تام، فتحجبَ الكتلةُ الأصغرُ للقمر الكتلةَ الأكبرَ للشمس من المنظور الأرضي الخاص، هكذا بالضبط، ويصعب اعتبارُ الكسوف الشمسي 'منشؤه الذهن'. وإنْ هو طُلِب منا التنبؤ بالكسوف، فالمهم خاصةً في الحديث عن الحجم النسبي للشمس والقمر هو تطابقُ مسقطيْهما الموضعييْن من الأرض، وليس - أعني، ليس بشكلٍ مباشر - كتلةَ كلٍ منهما.

كان آرجابهاتا، الرياضي والفلكي الهندي من أوائل القرن الخامس، قد تحدث عن أبعاد المساقط في تفسير الكسوف: وكان هذا أحدَ إسهاماته الفلكية الكثيرة.(*) وهوجم، لا غرابةَ في ذلك، لابتعاده هذا الابتعادَ الجذري عن التعاليم الدينية التقليدية، وكان من منتقديه مريدُه الألمعي براهماغوبتا، وهو رياضيٌ عظيمٌ آخر كانت له مقولاتٌ مؤيدة للتعاليم

يمكن أن يؤثرَ على الملاحظة وينطبقَ بانتظام على ملاحِظينَ مختلفين وملاحظات مختلفة. فقد تكون الخصائص الموضعية مرتبطةً أحياناً بالخصائص اللاذهنية الخاصة للشخص، كأن يكون مصاباً، مثلاً بنوعٍ ما من العمى. ويمكن أن يشترك الأشخاصُ المختلفون في النوع نفسه من العمى وتكون لهم ملاحظاتٌ متطابقة.

(*) من إسهامات آريابهاتا الأصيلة دحضُه مقولة أن الشمس تدور حول الأرض، وإشارتُه إلى وجود قوةِ جذب في تفسير سبب التصاق الأجسام بالأرض بالرغم من دورانها اليومي.

الدينية القديمة، لكنه استخدم ابتكارات آرجابهاتا، ووسعها فعلاً. وبعد عدة قـرون، في أوائل القرن الحادي عشـر، تصدى الرياضي والفلكي الإيراني البيرونـي للدفـاع عن آرجابهاتا [أو أرجبهد، بلفظ البيروني]، وشـدد على حقيقـة أن التنبـؤاتِ العملية بالكسـوف، بما فيها تنبـؤات براهماغوبتا [أو برهمكوبت، بلفظ البيروني]، كانت تتبع طريقة آرجابهاتا في الإسقاط، لا ما سار عليه براهماغوبتا مراعاةً للملة الهندوسية التقليدية. قال البيروني في دفاعه الفكري الرائع قبل ألف سنة عن آرجابهاتا وفي انتقاد براهماغوبتا:

لَم نحاجّه [يقصد برهمكوبت] بشـيء سـوى أنَّا نُسـارُّه في صِماخه بـأنَّ تَركَ معـاداةِ الكتبِ المِلّيَّة إنْ كان واجباً علـى القوم فلِمَ أمرتَ الناسَ [يقصد أرجبهد وأصحابَه] بالبر ونسـيتَ نفسَك؟ وأخذتَ بعد هذا الكلام فـي اسـتخراج مقـدارِ قطر القمر ليكسـفَ به الشـمس ومقـدارَ قطر الظل ليكسـفَ به القمر؟ وعملتَ كسوفَهما بموجب رأي هؤلاء المعاندين دونَ رأيِ مَن رأيتَ موافقتَهم؟(*)

يمكـن أن تكـونَ الموضوعيةُ الموضِعية بالفعـل هي الفهمَ الصحيحَ للموضوعية، اعتماداً على التمرين الذي نحن فيه.

مـن الأمثلـة المختلفـة لعوامـل الاختـلاف الموضِعيـة positional parameters التي ليسـت صفاتٍ مميزة للمواقف الذهنية للفرد أو تركيبتِه النفسـية، ويمكن أن يشـتركَ فيها أفرادٌ مختلفون، معرفةُ أو عدمُ معرفةِ لغةٍ معينـة؛ أو القـدرةُ أو عـدمُ القدرةِ على الحسـاب؛ أو أن يكـونَ لدى الفرد عمـى ألـوان أو يكونَ سـليمَ البصر (بيـن كثيرٍ جداً من أشـكال الاختلاف

(*) انظر *Alberuni's India*, edited by A. T. Embree (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 111. [النص كما ورد في الأصل، 'في ذكر كسوف الشمس والقمر'، أبـو الريحـان محمـد بـن أحمـد البيروني، كتـاب البيروني في تحقيق مـا للهند من مقولةٍ مقبولةٍ في العقل أو مرذولة (حيدر أباد، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1958)، ص 436 - المترجم]

المشـابهة الناشـئة عن اختـلاف عامـلٍ مـا (parametric variations). فلا يخالـف الموضوعيـةَ الموضِعيـةَ القـولُ كيف يبـدو العالمُ لشـخصٍ لديه خصائصُ 'موضِعيةٌ' معينة.

الزعـمُ هنـا ليس أنَّ أيَ شـيء يمكن 'تفسـيرُه' تفسـيراً سـببياً يكون موضوعيـاً موضِعياً، هـذا أمرٌ مهم أن نلاحظَه. فالمُعَـوَّلُ في المقام الأول علـى طبيعـة المتغيرية. لنضرب مثلاً تقليدياً نوقـش كثيراً في علم المعرفة الهنـدي القديـم، وهـو أن يَحسـبَ المـرءُ الحبـلَ حية لاضطـرابٍ خاصٍ لديـه، أو لخـوفٍ مرضـيٍ ينتابه مـن الحيات، هذا الحسـبان لا يجعل هذا التشـخيصَ الذاتي واضحَ الذاتية موضوعياً موضِعياً. ولكنْ يصح استدعاءُ فكرة الموضوعية الموضِعية، مع ذلك، في حالة اعتبار الحبلِ حية لأن هذا هو بالضبط الشكل الذي يبدو عليه الحبل لأي ناظر، مثلاً الصفات البارزة التي يبدو بها الحبل أشبهَ بالحية لمن ينظر إليه في ضوءٍ خافت.

ثمة فارقٌ مشابه لهذا الفارق في التقييم الأخلاقي والسياسي، مماثل للتبايـن بيـن دوريْ الموضعية، المُجلِّي والمُبهِم، على التوالي. ففي بحث نظريات المسؤوليات الشخصية القائمة على الصلة التي تتطلب من المرء القيـامَ بدورٍ معين، كمسـؤوليات الأبوين في رعايـة أولادهما مثلاً، يمكن اعتبـارُ مراعـاةِ مصالح الأبناء بشـكلٍ خاص أمـراً صائباً عقـلاً من الناحية الأخلاقية. فلا يكون اهتمامُ المرء من جانبٍ واحد بحياة أولاده، في ذلك السـياق، حماقةً شـخصية - بل إن التفكيرَ في الجانب الأخلاقي هو الذي ينصرف الذهن إليه موضوعياً (ويرتبط، في هذه الحال، بالصلة الموضعية للأبوة أو الأمومة).(*)

(*) إنَّ شـأنَ الصلاتِ والعلاقاتِ الشـخصية موضوعٌ بالغُ الأهمية والتعقيد في التقييم الأخلاقـي. وقـد ناقـش برنار وليامز كثيراً من المسـائل الأساسـية بشـيءٍ من القوة والوضـوح، لاسـيما - دون حصـر - فـي انتقـاده مذهـبَ النفعيـة، انظـر مقالته 'A Critique of Utilitarianism', in J. J. C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism:*

فـي ذلـك الإطار، سـيكون هناك بالتالي نوعٌ مـن الفجوة في التفكير فـي الموضوعيـة الأخلاقيـة بدلالة ’النظر من لا مـكان‘ 'the view from nowhere' فقـط، بـدل النظـر ’مـن مـكانٍ محـدد‘ 'from a delineated somewhere'. فقد تكون هناك صلةٌ خاصة في السمات الموضِعية تعترف بها الأخلاق الشـاملة وتأخذها في الاعتبار وجوباً. بالفعل، فواجبُ المرء تجاه أولاده، في المثال السـابق، ليس أصلُه في ’الذهن‘ فحسـب، ويمكن إعطاؤه أهميةً حقيقية في المقاربات الأخلاقية الدقيقة.

عند تناولِ مسائل التقييمات والمسؤوليات المتعلقة بالفرد – وبصفةٍ أعـم التقييمـات المتعلقـة بالموضِـع، كما سـنفعل في الفصـل 10، تكون الجوانـبُ المضيئـة للموضوعيـة الموضِعيـة ذاتَ صلة. ومـع ذلك لا بد، فـي سـياقاتٍ أخرى، من اعتبـار إيلاء هكذا أهمية لمصالـح أطفال المرء، من المنظور غير المتعلق بالأخلاق، خطأً بيناً. فإذا أولى مسؤولٌ حكوميٌّ مـا، مثـلاً، في أدائه واجباتِه المدنيـة أهميةً أعلى لمصالح أولاده، عُدَّ ذلك قصوراً سياسياً أو أخلاقياً، بالرغم من حقيقة أنَّ مصالحَ أولاده أكثرُ أهميةً عنده، لقربهم الموضِعي منه.

مـا قـد نحتـاج إليه فـي هـذا التمرين إنمـا هو مقاربـةٌ ’غيـر منحازة موضِعيـاً‘ 'positionally unbiased'. سـيكون المطلـوب فـي هـذه الحال اعتـرافٌ كافٍ بحقيقـة أنَّ مصالحَ الأطفال الآخرين قد لا تقل وزناً وأهمية عـن مصالـح أولاد المرء، وسـيكون النظرُ من ’مكانٍ محـددٍ‘ (متعلقٍ مثلاً بالروابط الوالدية)، في ذلك السياق، خطأً.

إنَّ البحـثَ عـن نوعٍ ما من الفهم المسـتقل عـن الموضِع للعالم ذو

For and Against (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)، وكتابَـه Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973–1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)، لاسـيما المقـال المعنـون ’الأشخاص، والشخصية، والخُلُق‘ 'Persons, Character and Morality'.

أهميةُ مركزية للاستنارة الأخلاقية التي يمكن أن نسعى لها في مقاربةٍ مستقلة عن التعلق non-relational approach. فعندما سخرت ماري وولستونكرافت من إدموند بورك أنْ دَعَمَ الثورةَ الأمريكية دون أن يبديَ أيَ اهتمام لوضع العبيد، كما لو أن الحريةَ التي كان ينادي بها للأمريكان البيض لا تسري على العبيد السود (كما بيَّنا في الفصل 5)، كانت تقول بنظرةٍ شاملة تتخطى التحيزَ الموضِعي والمحاباةَ المحليةَ الإقليمية. ليست النقطةُ الجوهريةُ في ذلك هي الإدراك الموضعي، بل نوعاً ما من الفهم المتجاوِز للموضع transpositional understanding. فـ'النظرُ من لا مكان' سيكون فكرةً مناسبة في ذلك السياق كما هو واضح.

الأوهام الموضوعية والموضوعية الموضِعية

حتى عندما تكون نظرةٌ ما مستقلةٌ عن الموضع مناسبةً بالتقييم العلم-معرفي أو الأخلاقي أو السياسي، قد يتوجب أخذُ واقعِ تعلُقِ الملاحظاتِ بالموضِع في الحسبان في تفسير صعوبةِ التوصل إلى فهمٍ غيرِ منحاز موضعياً. ربما كان لهيمنة المنظور الموضعي على تفكير الناس دورٌ مهم في جعلهم يجدون صعوبةً في تجاوُز نظراتِهم المقيَدةِ بالموضع. فمثلاً، في مجتمعٍ اعتاد منذ القدم على إنزال النساء منزلةً دنيا، قد يكون العرف الثقافي الذي يركز على سماتٍ مزعومةٍ للدونية المفترضة للنساء قوياً إلى حد أنه قد يتطلب استقلالاً قوياً جداً للفكر لتفسير تلك السمات تفسيراً مختلفاً عن التفكير السائد. فإنْ كان ثمة، مثلاً، عددٌ ضئيلٌ جداً من النساء العالمات في مجتمعٍ لا يشجع النساءَ على دراسة العلوم، فما يلاحَظ من سمةِ نقص في عدد العالمات الناجحات في هذا المجتمع قد يشكِّل هو نفسُه حاجزاً أمام فهم أن قدرةَ النساء على تعلم العلوم لا تقل عن قدرة الرجال على ذلك، وحتى لو تساوت النساء مع الرجال في المواهب والاستعدادات الفطرية لدراسة الموضوع، قلما يتفوقن فيها لقلة

الفـرص المتاحـة أمامهن أو لأنهن لا يَلقيْن التشـجيعَ الـذي يلقاه الرجال على اتباع التعليم المناسب.

قـد لا تكون ملاحظةُ قلةِ النسـاء العالِمـات في مجتمعٍ معين مخطئةً تمامـاً، حتى عندما يكون اسـتنتاجُ أنَّ النسـاءَ لسـن بارعاتٍ فـي العلوم - مستخلَصاً من تلك الملاحظة الموضعية - مغلوطاً تماماً. قد تكون الحاجةُ قويـةً جداً هنا إلـى تخطي موضعيةِ الملاحظـات المحلية في المجتمعات التي فيها تمييزٌ متأصل ضد النساء. يمكن أن تؤكدَ الملاحظاتُ المستمدةُ مِـن مجتمعـاتٍ أخـرى للنسـاء فيها فـرصٌ أكثر أنَّ النسـاءَ لديهـن القدرة علـى تعلم العلوم كالرجال، إذا توفرت لهن الفرص والتسـهيلات اللازمة لذلـك. يتعلـق النقاش هنا بحالة 'الحياد المفتوح'، الذي يسـتدعي أفكاراً كأداة المشـاهد المحايـد المنهجيـة لآدم سـميث، التي تطلـبُ رأيَ البعيد والقريب.(*)

عندما تكون قيودُ المعتقدات المحلية قويةً وصعبةَ الكسر، قد يكون هناك رفضٌ ثابت لاعتبار أنَّ في معاملة النساء بهذه الطريقة في مجتمعهن ظلماً حقيقياً لهن، ما يدفع كثيراً منهن إلى الاعتقاد بالتدني الفكري المزعوم للنسـاء اسـتناداً إلى الدليل 'العَياني' المفترض، القائم على قراءةٍ مغلوطة للملاحظـات المحليـة فـي مجتمعٍ طبقي. وفي تفسـير التسـامح الإذعاني بالتفـاوت والتمييز الاجتماعي الذي يمكن رؤيته في كثيرٍ من المجتمعات التقليدية، يكون ثمة متسعٌ لفكرة الموضوعية الموضعية أنْ تقدِمَ نوعاً من المسـاهمة العلميـة، في إعطائنا تبصرةً بأصل التطبيـق غير المبرَر للإدراك الموضِعي (عند الحاجة إلى فهمٍ يتجاوز الموضع).

كذلـك يمكـن تفسـيرُ مفهـوم 'الوهـم الموضوعـي' objective' illusion'، المسـتخدَم فـي الفلسـفة الماركسـية، تفسـيراً مفيـداً بدلالـة

(*) انظر بيان ذلك في الفصل 6، 'الحياد المغلق والحياد المفتوح'.

الموضوعيـة الموضِعيـة.(*) فالوهمُ الموضوعي، المفسَـر على هذا النحو، هـو اعتقـادٌ موضوعـي موضعياً ومغلوط، فـي الحقيقة، إنْ دُقِـق النظرُ فيه تدقيقاً يتجاوز الموضع. يستدعي مفهومُ الوهم الموضوعي فكرةَ الاعتقاد الموضوعـي موضعيـاً والتحليلَ المتجـاوزَ للموضع الذي يقول بخطأ هذا الاعتقـاد، فـي الحقيقـة، الأمريْـن معاً. في مثال الحجم النسـبي للشـمس والقمـر، قـد يقود تشـابه حجميْهمـا الظاهرييْن (الموضوعـي موضِعياً من هنـا علـى الأرض) – في غياب معلوماتٍ وأفكارٍ أخـرى وفرصةٍ للتدقيق النقدي – إلى 'فهمٍ' موضِعي لتشـابه 'حجميْهما الفعلييْن' (مقاسـاً، مثلاً، بدلالة الوقت المستغرَق للدوران حولهما، على التوالي). في هذه الحال، يكون زيفُ ذلك الاعتقاد مثالاً للوهم الموضوعي.

يقـول جـي. إيـه. كوهِـن فـي كتابه دفـاع عـن نظريـة كارل ماركس فـي التاريـخ *Karl Marx's Theory of History: A Defence* الـذي يتضمن بحثـاً مثيراً للاهتمـام لفكرة الوهم الموضوعـي في النظرية الماركسية:

عنـد ماركس أنَّ الحواسَ تضللنا في شـأن تركيـب الهواء وحركاتِ الأجرام السـماوية. ومع ذلك فإنَّ شـخصاً اسـتطاع بالتنفس أن يكشفَ أنَّ للهواءِ مكوناتٍ مختلفة لا يكون أنفُه يعمل كما تعمل أنوفُ الناسِ السليمة. وإنَّ شخصاً زَعَمَ صادقاً أنه يرى الشمسَ ثابتة والأرضَ تدور لا بد أنه كان يعانـي مـن عيبٍ ما في بصره أو تَحَكُّمِهِ في عضلات عينيه. فإدراكُ الحس

(*) يظهـر مفهـومِ الوهـم الموضوعي فـي كتابات ماركس الاقتصاديـة (لا في الكتابات الأكثر فلسفيةً فحسب)، كـ *Capital*, Volume I و *Theories of Surplus*. وقد عُني ماركس عنايةً خاصة بإظهار أن الاعتقادَ السـائدَ في عدالة التبادل في سـوق العمل إنمـا هـو، فـي الحقيقة، وهم، ومع ذلك تجـده مقبولاً 'موضوعياً' بين الناس الذين يعتبرون أن الأشـياءَ تُتبادل بقيم متسـاوية بأسـعار السوق. حتى العمال المستغَلون، الذين يُسرَق جزءٌ من قيمة منتَجاتهم في التحليل الماركسي، قد يصعب عليهم هم أنفسهم أن يروْا شيئاً غيرَ تبادل 'قيمٍ متساوية' في سوق العمل.

أنَّ الهواءَ بسيط والشمسَ تتحرك هما تجربتان أشبه برؤية أشباح منهما بالهلوسة. لأنَّ المرءَ إذا كان لا يرى شبحاً في الظروف المناسبة، ففي بصره عيب. إذ لم تستطع عيناه تسجيلَ لعبِ الضوءِ على البعد.(*)

هنا ترتبط الملاحظات، التي تُعتبر موضوعيةً، بالسماتِ الموضِعية لتنفسِ الهواء بأنفٍ طبيعي، ورؤيةِ الشمس بعيونٍ اعتيادية، وملاحظةِ لعبِ الضوء على البعد ببصرٍ سليم وهكذا. وهذه السماتُ الملاحَظة هي بالفعل موضوعيةٌ موضِعياً، وإنْ كانت مضلِلةً أو مغلوطةً بمعاييرَ أخرى للحقيقة – أكثرَ إقناعاً في هذا المقام – يمكن استدعاؤها عند تجاوز النظرات الموضِعية إلى الأشياء.

الصحة والمرض والتغيرات الموضعية

استخدم ماركس فكرةَ الوهم الموضوعي خاصةً في سياق التحليل الطبقي وقادتْه إلى بحثِ ما سماه 'الوعي الزائف' 'false consciousness'. لنضرب مثلاً مختلفاً جداً هو إدراكُ المرءِ مرضَه بنفسه، ولعله يكون مثلاً مهماً جداً لتحليل الوضع الصحي في الاقتصادات النامية. فمتوسط العمر المتوقع مقاساً عند الولادة بولاية كيرالا، مثلاً، أطولُ بهامشٍ كبير مما هو في سائر الولايات الهندية (وهو أطولُ مما هو في الصين وأقربُ إلى المعدل الأوروبي)، ويقدم التقييمُ الطبيُ المهني أدلةً كثيرة على نجاح التحول الصحي لولاية كيرالا. ومع ذلك، يتبين في مسوح التقدير الذاتي للمرض أن هذه الولاية تسجل أعلى المعدلات (وسطياً وحسب السن). في المقال، هناك ولايات كبيهار وأوتار برادش يتدنى فيها متوسطُ العمر المتوقع تدنياً شديداً وتنخفض إلى حدٍ مدهش معدلات التقدير الذاتي للمرض. فإنْ سلَّمنا بالدليل الطبي وشهادة معدلات الوفاة (وليس مِن

(*) G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 328–9.

سببٍ خاص يدعونا إلى استبعادها)، لا بد من اعتبار صورة المعدلات النسبية للمرض كما تعطيها التقديرات الذاتية مغلوطة - أو على الأقل مريبةً جداً.

وبالرغم من ذلك، سيكون من المستغرَب صرفُ النظر عن معدلات التقدير الذاتي للمرض بدعوى أنها ببساطة أخطاء عارضة أو بصفتها نتائجَ ذاتية فردية. فلِمَ يوجد هكذا نمطٌ متسق من التنافر بين معدلات الوفاة ومعدلات التقدير الذاتي للمرض؟ يساعدنا هاهنا مفهومُ الوهم الموضوعي. فلدى سكان كيرالا (بمن فيهم النساء) معدلَ ثقافةٍ [قراءة وكتابة] أعلى إلى حدٍ لافت ولديهم كذلك خدماتٌ صحيةٌ أوسعُ بكثير مما في سائر ولايات الهند. وبالتالي يوجد في كيرالا وعيٌ أكبرُ بكثير بالأمراض المحتملة والحاجة إلى التطبب واتخاذ التدابير الوقائية. وإنَّ الأفكارَ والأفعالَ نفسَها التي تساعد على خفض معدلات المرض والوفاة في هذه الولاية هي التي تساعد كذلك على رفع درجة الوعي بالأمراض لدى أهاليها. في المقابل، تقل قدرةُ أهالي ولاية أوتار برادش أو ولاية بيهار، الأدنى ثقافةً وتعليماً، والأفقرَ كثيراً بمرافق الصحة العامة، على تمييز الأمراض المحتملة، ما يجعل الشروطَ الصحية ومتوسطَ العمر المتوقع في هاتين الولايتين أسوأ بكثير والوعيَ بالأمراض فيهما أقل مما في كيرالا.

إنَّ لِوهم تدني معدلات المرض في الولايات الهندية المتخلفة اجتماعياً بالفعل أساساً موضوعياً - موضِعياً، لسكانٍ محدودي التعليم المدرسي والتجربةِ الطبية.(*) وإنّ الموضوعيةَ الموضعية لهذه التشخيصات

(*) استند العملُ التجريبي في هذا الموضوع كثيراً إلى البيانات الهندية وتفسيراتها؛ انظر ما سبقَ مِن شرح وأدبيات كثيرة في كتابيَّ المشتركيْن مع جان دريز Amartya Sen and Jean Drèz, *India: Economic Development and Social Opportunity* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 1995)، و *India: Development and Participation* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 2002). مع ذلك، توجد معلوماتٌ تجريبية مستقاةٌ من أماكنَ أخرى من العالم النامي يمكن أن

المغلوطـة لمـا تتسـم به من ضيـق أفق تسـترعي الانتباه، ولا يسـع علماءَ الاجتمـاع صرفُ النظر عنها بصفتها ببسـاطة ذاتية متقلبة. لكنْ لا يسـعهم كذلـك اعتبـارُ هذه المدرَكات الذاتية انعكاسـاتٍ دقيقـة للصحة والمرض في فهمٍ سليم يتجاوز الموضِعية.

إنَّ لاحتمال وقوع ومعدلِ تكرار هذا النوع من الوهم مضامينَ بعيدةَ الأثـر علـى الطريقـة التي تقدَم بها الإحصـاءاتُ الطبيةُ والصحيـةُ المقارَنة حاليـاً مِـن قِبَل المنظمـات الوطنية والدولية. وإنَّ بيانـاتِ المقارنة للتقدير الذاتي للمرض والسـعي للتطبب تستدعي تدقيقاً نقدياً، دون إهمال الآراء الموضعية.(*)

التمييز على أساس الجندر والأوهام الموضِعية

هنـاك حالـةٌ أخرى مثيرةٌ للاهتمام ترتبط بالتنافر بين ترتيب معدلات التقديـر الذاتـي للمـرض وترتيب معـدلات الوفاة الملاحَظـة عند الرجال والنسـاء. فقـد مالت النسـاء، في الكلِّية، إلـى أن يكنَّ أقلَ حظـاً في البقاء مـن الرجـال في الهند (كما في كثيرٍ من البلدان الأخرى في آسـيا كالصين

نسـوقها عموماً للقراءة في هذا الموضوع، انظر كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Oxford University Press, 1999), Chapter 4.
يتعزز خط التفسير هذا بمقارنات معدلات التقدير الذاتي للمرض بالولايات المتحدة مع تلك التي في الهند (بما فيها كيرالا). ففي مقارنة المرض بالمرض، يتبين أنه بالرغم من أنَّ معدلاتِ التقدير الذاتي للمرض في كيرالا أعلى بكثير لمعظم الأمراض مما في سـائر الهند، فإنَّ هذه المعدلات في الولايات المتحدة أعلى للأمراض نفسِـها. حـول هـذا الأمر، انظـر Lincoln Chen and Christopher Murray, 'Understanding Morbidity Change', *Population and Development Review*, 18 (September 1992).

(*) أقـف عنـد هـذا الحـد في متابعة هذه المسـألة العملية المهمـة؛ انظر مع ذلك كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Clarendon Press, 1999), Chapter 4.

وباكستان وإيران وشمال أفريقيا كمصر). فكانت معدلات الوفاة عادةً، حتى فترةٍ قريبةٍ جداً، أعلى بين النساء في كل الفئات العمرية (بعد الولادة ببضعة أشهر) حتى سن الخامسة والثلاثين إلى الأربعين، بعكس ما هو متوقَع بيولوجياً، حسب الدليل الطبي الذي يشير إلى تدني معدلات الوفاة المرتبطة بالعمر بين النساء عما هي بين الرجال، عندما يتلقين رعايةً صحية متكافئة مع الرعاية الصحية التي يتلقاها الرجال.(*)

وبالرغم من السوء النسبي لمعدلات الوفاة بين النساء في الهند، فإنَّ معدلات التقدير الذاتي للمرض ليست في الغالب أعلى - وهي أحياناً أدنى - مما لدى الرجال. يبدو أنه لهذا صلةً بحرمان النساء من التعليم، وكذا بالميل الاجتماعي إلى اعتبار التباين بين الجنسين ظاهرةً 'طبيعية'.(**) ولحسن الحظ (أستخدِم هذا التعبيرَ هنا بطريقةٍ قد لا يوافق عليها النفعيون)، ازداد تذمرُ النساء من صحتهن بشكلٍ منتظم في أرجاء البلاد، ما يدل على تدني هيمنة التقدير المحلي للصحة [ذاك الذي يَعتبر التباينَ الصحي بين الجنسين ظاهرةً 'طبيعية']. من المثير للاهتمام أن نرى

(*) تخطى متوسط العمر المتوقع للنساء في الهند مؤخراً متوسطَ عمر الرجال، لكنَّ نسبةَ طول عمر النساء إلى طول عمر الرجال ما تزال أدنى بكثير مما يمكن أن يُتوقع في ظروف الرعاية الصحية المتكافئة. كيرالا هي استثناء من هذه الناحية أيضاً، حيث يتخطى متوسط طول عمر النساء فيها كثيراً متوسطَ طول عمر الرجال (بنسبة تقارب مثيلتها بأوروبا وأمريكا).

(**) تحدثتُ في مناسبةٍ سابقة عن حقيقةٍ مدهشة أظهرتْها دراسةٌ ما بعد المجاعة بالبنغال سنة 1944، وهي أنَّ الأراملَ نادراً ما كن يبلِغن عن أي واقعة تشير إلى أنهن 'متساويات صحياً'، بينما تشكّى المترملون كثيراً من هذا الأمر بالذات (انظر كتابي *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985), Appendix B). وحول مسائلَ متصلة، انظر كتابي *Resources, Values and Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984)، وكذلك مقالتي المشتركة مع جوسلين كينش، 'Indian Women: Wellbeing and Survival', *Cambridge Journal of Economics*, 7 (1983).

أنه مع تسييس موضوع حرمان النساء (حتى في المنظمات النسوية)، أصبح التحيزُ في إدراك حرمان النســاء أقلَ شـيوعاً. وقد أسـهم ارتقاءُ فهمِ طبيعةِ المشـكلة والأوهامِ المحيطةِ بصحة النسـاء، في الحقيقة، إسهاماً كبيراً في تقليص الميل إلى اختلاف معدلات الوفاة حسب الجنس.(*)

إنَّ فكرة الموضوعية الموضِعية حاسـمة لفهم التفاوت بين الجنسين عموماً. يشتمل عمل العائلات على نوعٍ من التعارض والاتفاق المصلحي في توزيع المنافع والمهام الروتينية (سـمةٍ من سـمات العلاقات الجماعية يمكن تسميتُها 'التعارض التعاوني' 'cooperative conflict')، لكنَّ العيشَ الأسـريَ المتناغـم يتطلـب حـلَ جوانب التعـارض بصـورةٍ ضمنية لا من خلال المسـاومة الصريحة. والحديـثُ المتواصل عن هكذا تعارض يُعتبَر بصفةٍ عامة سلوكاً غيرَ سوي. لذلك، تُعتبر أنماط السلوك المعتادة ببساطة مشـروعةً بل حتى معقولة، وفي معظم أرجاء العالم ثمة ميلٌ مشـترك إلى غـض البصر عـن الحرمان المنهجي للإناث بالمقارنـة مع الذكور في هذا الحقل أو ذاك.

الموضِعية ونظرية العدالة

المسـألةُ مهمة كلَ الأهمية لصوغ نظريـةٍ في العدالة، أو بعبارةٍ أدق، لسـبر نظريةٍ في العدالةِ تعطي دوراً خاصاً للنقاش العام في فهم متطلبات

(*) كان يجب أن تتدنى بشـدة ظاهرة 'اختفاء النسـاء' بالهند والصين وكثير من البلدان الأخرى في العالم، التي تعكس عدد 'المفقودات' من النساء، بالمقارنة مع ما يمكن أن يُتوقعَ في غياب أي انحياز جنسي، نتيجة التقدم واسع الانتشار نوعاً ما في العالم في مجال تقليص مقدار التفاوت بين الجنسـين في معدلات الوفاة. لسـوء الحظ، فقـد عملـت ظاهـرة الانحيـاز الجنسـي الجديدةُ هذه في نسـبة المواليد (من خلال الإجهـاض الانتقائـي للأجنة الأنثوية) في الاتجاه المعاكس. انظر الصورة المتغيرة فـي مقالتيْـن لـي همـا: 'Missing Women', *The British Medical Journal*, 304 (March 1992); 'Missing Women Revisited', *British Medical Journal*, 327 (December 2003).

العدالة. ربما يكون باعُ النقاش العام محدوداً عملياً بالطريقة التي يقرأ بها الناس العالَم الذي يعيشون فيه. وإنْ كان للتأثير القوي للموضِعية دورٌ مبهِم في ذلك الفهم الاجتماعي، فذاك إذن موضوعٌ يتطلب اهتماماً خاصاً في تقدير المصاعب الكبيرة التي لا بد من مواجهتها في تقييمات العدل والظلم.

وفي حين تلعب موضِعيةُ الملاحظة والاستنتاج دوراً مهماً في عملية تقدم المعرفة العلمية، فإنَّ أهميتَها أكبر في تشكيل الاعتقاد عموماً: في الفهم الاجتماعي وفي دراسة العلوم الطبيعية. بالفعل، فقد يكون دورُ الموضِعية حاسماً جداً في تفسير الأوهام المنهجية الملحة التي يمكن أن تؤثرَ تأثيراً - وتشوه تشويهاً - قوياً الفهمَ الاجتماعي وتقييمَ الشؤون العامة.

دعني أعود إلى المثال البسيط لحجم الشمس من القمر، كما يُرى هذان الجُرمان مِن الأرض. لنأخذ شخصاً من مجتمع لا يعرف شيئاً عن المساقط المستقلة عن المسافة، وليس لديه أيُ مصدر معلومات آخر عن الشمس والقمر. قد يقدِّر هذا الشخص، الذي ليس لديه إطارٌ مفهومي ذو صلةٍ بالموضوع ولا معرفةٌ سابقةٌ به، استناداً إلى الملاحظات الموضعية، أنَّ الشمس والقمر متساويان حجماً بالفعل، حتى بمعنى أنهما يستغرقان الوقتَ نفسَه للدوران حول كلٍ منهما (بالسرعة نفسِها). سيكون هذا بالطبع تقديراً غريباً جداً لو كان الشخص يعلم عن المسافات والمساقط وما أشبه ذلك، لكنه لا يكون كذلك لو لم يكن يعلم عن ذلك شيئا. إنّ اعتقادَه تساويَ جُرم النيِّريْن فعلاً (لاسيما اعتقاده أنهما يستغرقان الوقت نفسَه للدوران حولهما) هو، بالطبع، خطأ (أو وهم)، لكنْ لا يمكن اعتبارُ اعتقادِه، في هذه الحال، ذاتياً تماماً، بالنظر إلى مجموع السمات الموضِعية. بالفعل، فأيُ شخص يكون في محله تماماً (ويشترك معه خصوصاً في درجة الجهل نفسِها بالمفاهيم والمعلومات ذات الصلة بالموضوع) يمكن

أن يرى الرأي نفسَه، قبل التدقيق النقدي، للأسباب نفسِها تقريباً، لا غرابةَ في ذلك.(*)

قد يصعب جداً التخلصُ من الأوهام المتصلة بموضوعيةٍ موضِعيةٍ ما، حتـى عندما تكون الموضِعيةُ محل النقاش مُعَمِّيةً أكثر مما هي مُجَلِّية.(**) وبالنظـر إلـى الأفـكار المغلوطـة، قد يكون مـن الصعـب تخطي حالات التفاوت المقبولة عموماً بين الجنسـين، بالفعل بل وتسـميتُها باسمها دون مواربة كحالات تفاوت تسـترعي الاهتمام.(***) وبما أن حالاتِ التفاوت

(*) جادل فلاسفة مدرسة نيايا *Nyaya* الهندية، الذين علا شأنُهم في بضع القرون الأولى للميلاد، بأنَّ العلمَ والوهم كليهما يعتمدان على مفاهيمَ موجودة مسبقاً. فعندما يظن شخصٌ في الظلام الحبْلَ حية (المثل التقليدي الذي ضربناه آنفاً)، يقع هذا الوهم في الذهن بالضبط لما لديه من معرفة مسبقة – أي فهم حقيقي – لـ'مفهوم الحية'. فالشـخص الذي لا فكرة لديه عن شـكل الحية ولا يميز، مثلاً، بين 'مفهوم الحية' و'مفهوم الخنزير'، لن يميلَ إلى هذا الخلط بين الحية والحبْل. حول مضامين هذا الأمر و(ما يتعلق به) من صلات بين المفاهيم والواقع، كما تشـرحه مدرسـة نيايا والمـدارس المنافسـة لهـا فـي تلك الفترة، انظـر Bimal Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1986), Chapter 6.

(**) كمـا تقـدَم، قـد تفسـح نظرية العدالة كذلك متسـعاً للشـؤون القائمـة على الصلة، التي قد تكون الآراءُ الموضعية فيها مهمة ويجب أخذها في الاعتبار. يسـري هذا على مسائلَ من قبيل الواجبات والأولويات المناطة بالفرد (التي يمكن فيها اعتبارُ الشخصِ المناطِ به عملٌ معين أن لديه مسؤوليةً خاصة [يحاسَب عليها]) وكذلك على واجباتٍ معينة مرتبطة بصلاتٍ إنسانية معينة، كالمسؤوليات الوالدية. إنَّ الصلة الحقيقيـة بالموضـوع لـلآراء الموضعية (عندما يمكن تبريرُ ذلك) مختلفةٌ جداً عما يُعتبَر هنا في سـياق الأخلاق والسياسـيات غير القائمة على الصلة. وسـوف نتناول الأولى في الفصل 10 'التبلورات الفعلية والعواقب والمشيئة'.

(***) ناقشتُ هذه المسائل في مقالتي 'Gender and Cooperative Conflict', in Irene Tinker (ed.), *Persistent Inequalities* (New York: Oxford University Press, 1990). انظر أيضاً 'Many Faces of Gender Inequality', *New Republic* (2001) and *Frontline* (2001).

بين الجنسين في الأسرة تميل إلى المكوث بالتحالف مع الغير ضد الطرف الأضعف، فإنّ غموضَ الآراء الموضِعية يلعب دوراً كبيراً في سواد وبقاء حالات التفاوت تلك.

تخطي المحدوديات الموضعية

في السعي للعدالة، قد تضعَ الأوهام الموضِعية عراقيلَ جديةً لا بد من إزالتها بتوسيع الأساس المعلوماتي للتقييمات، وهذا أحدُ الأسباب التي دفعت آدم سميث إلى أن يطالبَ مطالبةً منهجية باستدعاء آراءَ من الخارج، حتى من البعيد (انظر الفصل 6). وبالرغم من أنَّ الاستخدامَ المدروس للحياد المفتوح يمكن أن يفعلَ الكثير، فإنَّ الأملَ بالانتقال الناجح السلس من الآراء الموضعية إلى رأيٍ جوهريٍ مطلق قائمٍ على 'النظر من لا مكان' قد لا يكون كبيراً.

يمكن القول إنَّ فهمَنا العالمَ متعلقٌ كلُّه تعلقاً شديداً بمدرَكاتنا وما يمكن أن نولِّدَ من أفكار، بالنظر إلى نوع الكائنات التي هي نحن. فأفكارُنا ومدركاتُنا متعلقةٌ تعلقاً لا فكاكَ منه بأعضائنا الحسية، وأدمغتِنا، وقدراتِنا البدنية البشرية الأخرى. حتى مجرد فكرةِ ما ندعوه 'رأياً' أو 'نظرة' - بصرف النظر عن مكان النظر - متعلقةٌ على فهمنا أنَّ النظرَ إنما يكون بأعيننا نحن، وهو نشاطٌ بدني يأخذ الشكلَ الفيزيائيَ الذي يأخذه نتيجةَ تطور الكائنات البشرية على النحو الذي تطورت عليه.

يمكننا بالطبع، نظرياً، التفكيرُ في التحرر من الأثقال التي يبدو أنها تكبلنا بالعالَم الذي نعيش فيه والأنشطة البدنية التي تحكم تمييزَنا وتفكيرَنا. يمكننا حتى محاولةُ التفكير في العالم الذي نستطيع فيه استيعابَ المدارك المختلفة عن مُدركات الضوء والصوت والحرارة والذوق واللمس وغير ذلك مما نتلقى من إشارات (بالتركيبة التي نحن عليها في الواقع)، لكنْ من الصعب المضي إلى تلمُّس معنىً ما لما يمكن أن 'يبدو' العالَمُ عليه

فـي ذلك الكون الحسـي المختلف. تسـري المحدوديـة ذاتُها على مجال عمليـةِ التفكيـر عندنا وآفاقِ قدرتنا علـى التأمل. ففهمنـا العالَمَ الخارجيَ مكبـلٌ بتجاربنـا وتفكيرنـا إلـى حـدٍ أن إمكانيـةَ تخطـي هذه القيـود تبدو محدودةً جدا.

مـع ذلـك، لا يـدل كلُ هـذا علـى أنَّ الموضِعيـةَ لا يمكـن تخطيها جزئيـاً أو كليـاً بطـرقٍ تنتقـل بنا إلى نظرةٍ أكثـرَ تحرراً. هنا أيضـاً (كما في اختيـار محـل التركيز فـي نظرية العدالة)، قد نسـتطيع إلى حـدٍ ما البحثَ عن نسـبيات بدل السعي للتسامي المافوقي المثالي. وإنَّ التوسيعَ المقارَن أو النسـبي جزءٌ من الاهتمام المتواصل بالعمل العلم-معرفي والأخلاقي والسياسـي الخـلاق، الذي أعطـى ثماراً عظيمةً كثيرة فـي التاريخ الفكري للعالـم. فـ'نعيم' الاسـتقلال التام عن السـمات الشخصية ليس هو المسألةَ الوحيدة التي ينبغي أن تشغلَ بالَنا.

من هو جارُنا؟

هنـاك تاريـخٌ طويل لمحاولات تخطـي القيد الموضعـي الذي يقيد شواغلَنا الأخلاقيةَ إلى 'جوارٍ' قريب، مع مقاومةِ الرؤيةِ القائمةِ على الصلة والقائلةِ إنَّ المرءَ يَدين لجيرانه بما لا يدين به، بحالٍ من الأحوال، لمن هم أبعدَ من هذا الجوار. فلواجبِ المرءِ تجاه جارِه مكانةٌ كبيرةٌ جداً في تاريخ الأفـكار الأخلاقية في العالـم. بالفعل، جاء في كتاب الصلاة الإنجليكانية الـردُ الواضـحُ التالي على سـؤال 'مـاذا تعلمتَ على الخصـوص من هذه الوصايـا؟': 'تعلمـتُ أمريْـن وهما الواجـب عليَّ لله والواجـب للقريب' [نص السـؤال والجواب كما ورد مترجَماً إلى العربية في كتاب الصلوات العامة، طبعة كنيسة إنجلترا، 1902، ص 255].

إذا كان فهمُنـا هذا واجباتِنا صحيحاً وكانت مزاعم جيراننا أقوى بما لا يقـارن مـن مزاعم الآخرين، أفـلا يمكن أنْ نظنَ أنَّ هذا سيسـاعد على

تلطيف 'خشونة العدالة في بلد' (وهذه مقاربةٌ لا أؤيدها)؟ لكنَّ الأساسَ الأخلاقي لإعطاء هكذا أولوية غير منسجمة إلى حدٍ بعيد للتفكير فقط بجيراننا تحتاج هي نفسُها إلى شيءٍ من التبرير. لا يقل عن هذا أهمية تلك الهشاشةُ العميقة في الأساس الفكري للنظر إلى الناس كتجمعاتٍ ثابتة من الجيران.

أوضَحَ النقطةَ الأخيرةَ هذه بقوة يسوع الناصري في سرده حكاية 'السامري الطيب' في إنجيل لوقا.(*) ولقد تجوهِل في بعض الأحيان تشككُ يسوع في الجوارات الثابتة في النظر إلى قصة السامري الطيب كعِبرةٍ شاملة، ولا ضيرَ في هذا، لكن النقطةَ الأساسية في القصة كما رواها يسوع هي رفضٌ حكيم لفكرة الجوار الثابت.

في هذا الموضع من إنجيل لوقا، يجادل يسوع ناموسياً محلياً حول المفهوم المحدود لأولئك الذين يكون علينا شيءٌ من الواجب تجاههم (جيرانِنا المحسوسين فحسب). يروي يسوع للناموسي قصةَ رجلٍ جريح طريح على أحد جانبيْ الطريق ['إنسان كان نازلاً من أورشليم إلى أريحا فوقع بين لصوص فعروه وجرحوه ومضوا وتركوه بين حيٍ وميت' - إنجيل لوقا، الإصحاح 10: 25-37] يساعده في النهاية السامري الطيب، وقد رفض كاهنٌ ولاويّ قبل ذلك أن يمدا له يداً. بالفعل، فقد رسما علامةَ الصليب و'جازا مقابلَه'، مشيحيْن بوجهيْهما عنه.(**)

(*) حول هذا، انظر أيضاً Jeremy Waldron's excellent analysis, with a slightly different focus, in 'Who Is My Neighbor? Humanity and Proximity', *The Monist*, 86 (July 2003).

(**) كان يحلو لصديقيَ الراحل الفخم جون سپارو، العميد الأسبق لكلية All Souls بأكسفورد، أن يقول إننا لا ندين بشيء للآخرين إنْ نحن لم نؤذهم، وكان يحلو له أنْ يتساءلَ ما إذا كان الكاهنُ واللاويُّ اللذان جازا إلى الجانب الآخر للطريق بدل مساعدة الجريح قد 'تصرفا تصرفاً خاطئاً'، كما يُفترض عادةً. وكان جواب جون سپارو المشدَّد على هذا السؤال "نعم بالطبع" وكان يستمتع كثيراً في ترديد

لا يناقش يسوع، في هذا الموضع، مباشرةً واجب مساعدة الآخرين - كل الآخريـن - الذيـن هـم بحاجةٍ إلى المسـاعدة، سـواءٌ أكانوا جيراناً أم لا، بـل يثيـر تسـاؤلاً تصنيفيـاً حـول تعريف الجـار، من يكون. فيسـأل الناموسي الذي كان يجادله: 'فأي هؤلاء الثلاثة تُرى صار قريباً للذي وقع بين اللصوص؟' لم يستطع الناموسي تجنبَ الجواب، فقال 'الرجل الذي صنع معه الرحمة'. كان ذلك، بالطبع، قصدَ يسوع بالضبط. فالواجب تجاه الجيران لا يقتصر وحسـب على أولئك يعيشـون بالقرب منك. ولفهم قوة وجهة نظر يسوع، علينا أن نتذكرَ أن السامريين لم يكونوا يعيشون فحسب على مبعدة، بل كانوا في العادة مكروهين محتقَرين من الإسرائيليين.(*)

يرتبـط السـامري بالإسـرائيلي الجريح من خلال الحدث نفسِـه: أنه وجـد الرجـلَ المطعـون، ورآى أنـه بحاجةٍ إلى المسـاعدة، فقـدم له إياها فصـارت لـه مـع الجريح آصرة. لا يهـم ما إذا كان السـامري تحرك بدافع

ذلـك على مسـامع الحضور المصدوم (وكانـت الصدمة، بالطبع، هي المقصودة)، ليس لأنهما لم يساعدا الجريح (لا على الإطلاق)، بل لأنه كان عليهما ألا يجوزا إلـى الجانـب الآخـر مـن الطريقَ ولديهما إحسـاسٌ واضحٌ بالذنـب، بل أن يواجها الجريـح. كان يجـب أن يمتلـكا الشـجاعة لتجـاوز الجريح على الجانب نفسـه من الطريق، ويمضيا في سـبيلهما، غيرَ عابئيْن به دون أي شـعور لا داعيَ له ولاَ لزوم بالخجـل أو الحـرج منـه. للوقـوف على تبصرةٍ فـي هذا الرأي غير المجامِل في 'ما ندين به لبعضنا البعض' (أو بعبارة أدق، في 'ما لا ندين به لبعضنا البعض')، انظر John Sparrow, *Too Much of a Good Thing* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977).

(*) عندما أتذكر هذه القصة من الإنجيل وتأثيرها وفعاليتها اللافتيْن، أذكر ما قاله لودفيغ ويتغنشتاين عن الأناجيل، بخلاف ما في الرسائل الإنجيلية المرعبة للقديس بولس: 'فـي الأناجيـل - كمـا يبـدو لـي - كل شـيء أقل ادعاءً، أكثر تواضعاً، وأبسـط. في الأناجيـل تجـد أكواخـاً؛ أما في رسـائل بولس، فكنيسـة. في الأناجيل البشـر كلهم متساوون والرب نفسه بشر؛ أما في رسائل بولس فثمة نوع من التراتبية، والتشريفات، والمناصب الرسمية'. (Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, edited by G. H. von Wright (Oxford: Blackwell, 1980), p. 30).

الخيرية أم 'بحسٍ من العدالة' أم بنوعٍ من إحساس المرء بالإنصاف في معاملة الآخرين كمساوين [له]'. فما أن وجد نفسه في هذا الموقف، صارت له 'جيرةٌ' جديدة.

إنّ للجيرة التي تتكون من خلال علاقات المرء بأناسٍ بعيدين صلةً نافذة بفهم العدالة على وجه العموم، لاسيما في العالم المعاصر. فنحن مرتبطون ببعضنا البعض من خلال التبادلات، والتجارة، والأدب، واللغة، والموسيقى، والفنون، والتسلية، والدين، والطب، والرعاية الصحية، والسياسة، والتقارير الإخبارية، ووسائل الإعلام، وغير ذلك من روابط. قال ديفيد هيوم قبل نحو عقدين ونصف العقد، في معرض تعليقه على أهمية زيادة الاتصال في توسيع نطاق إحساسنا بالعدل:

> لنفرض مرةً أخرى أن عدداً من المجتمعات المتباعدة تقيم نوعاً من علاقة مصلحةٍ مشتركة فيما بينها، إن حدودَ العدالة ستتسع، بما يتناسب مباشرةً واتساعَ أفقِ تفكير الناس، وقوةَ ما يجمع بينهم من روابط.(*) فعلى 'سعة أفق تفكير الناس' يعتمد السعي للحياد المفتوح. وإنَّ 'قوةَ ما يجمع بينهم من روابط' هي ما يجعل 'حدود العدل تتسع أكثر فأكثر'.(**)

قد نناقش المدى الذي يجب أن تصلَ إليه شواغلنا في نظريةٍ ما في العدالة لها أن تتمتعَ بأي قدرٍ من المعقولية اليوم، وقد لا نتوقع أيَ

(*) David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1777; republished, La Salle, Ill: Open Court, 1966), p. 25.

(**) لقد جعل التحولُ الأخير للعالم إلى مكانٍ أصغرَ بكثير مما كان، بفضل ابتكارات الاتصال والمواصلات والتطور المتواصلِ لوسائل الإعلام العالمية والمنظمات الدولية، من الصعب على المرء ألا يلحظَ صلاتنا الممتدة عبر العالم، ولهذا ما له من مضامينَ عميقة لا على شكل ومحتوى نظرية العدالة فحسب (وهذا ما اهتم له هنا في المقام الأول)، بل على السياسات العالمية كذلك - وبالفعل على البقاء. حول موضوعات ذات صلة، انظر كذلك Chris Patten, *What Next? Surviving the Twenty-first Century* (London: Allen Lane, 2008).

إجماع حول المجال المناسب لتغطيتنا. لكنْ ليس في وسع أي نظريةٍ في العدالة اليوم أن تتجاهلَ العالمَ كلَه وتهتمَ لبلدٍ بعينه فحسب، وتفشلَ في أخذ جوارنا الممتد في العالم اليوم بعين الاعتبار، حتى وإنْ كانت هناك محاولات لإقناعنا أننا ليس علينا أن نساعدَ سوى جيراننا الأقربين لرفع الظلم.(*) فنحن نزداد ارتباطاً ببعضنا البعض ليس بعلاقاتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتبادلة فحسب، بل كذلك بشواغلَ مشتركة أقلَ وضوحاً لكنها بعيدةُ الأثر حول الظلم واللاإنسانية التي تتحدى عالمنا اليوم، والعنف والإرهاب اللذين يهددانه. حتى إحباطاتنا وأفكارنا المشتركة حول قلة الحيلة العالمية تجمعنا بدل أن تفرقنا. فلم يعد في العالم اليوم كثيرٌ ممن ليسوا جيراناً.

(*) تجد شواغلنا العالمية الأوسع أحياناً منافذَ منظمةً لها في المظاهرات والاحتجاجات الصاخبة، وأحياناً أخرى في السعي الهادئ للتعبير عنها بالتعليق السياسي، وما تقوله وسائل الإعلام، أو في المحادثات الشخصية، وهذا أضعف الإيمان. سأعود إلى هذه المسألة في الفصول 15 إلى 17.

8
العقلانية والآخرون

في العام 1638، أرسل الرياضي الكبير بيير دو فيرما إلى رينيه ديكارت رسالةً في التعظيم والتصغير. وكانت المسودة قد تُدُووِلَت بباريس لبضع سنين قبل أن ترسَل إلى ديكارت، الذي لم يُدهَش كثيراً عندما وصلته في النهاية. ومع ذلك، كان ما قاله فيرما هاماً جداً فقد أقام في الرياضيات فرعاً مكيناً اسمُه التعظيم والتصغير maximization and minimization.(*) وهو فرعٌ مهم في الرياضيات والفلسفة، لكنه واسعُ الاستخدام كذلك في العلوم، بما فيها العلوم الاجتماعية وبخاصة علم الاقتصاد.

يُستدعى التعظيم أساساً في علم الاقتصاد والعلوم الاجتماعية كخصيصةٍ سلوكية (في الآونة الأخيرة)، لكنْ من المثير للاهتمام ملاحظةُ أن 'مبدأ الوقت الأقصر لفيرما' 'Fermat's 'principle of least time في علم البصريات (المتعلق بأقصر طرق عبور الضوء من نقطةٍ إلى أخرى)، الذي كان تمرينَ تصغيرٍ رفيعاً، لم يكن على الإطلاق حالةَ سلوكٍ واعٍ، فليس للضوء إرادة في 'اختيار' أقصر طريقٍ ممكنٍ له بين نقطتين. بالفعل، في الفيزياء والعلوم الطبيعية، يحدث التعظيم عادةً دون 'معظِّم' 'maximizer' متعمِد. كذلك يسري غيابُ إرادة الاختيار عموماً على الاستخدامات التحليلية المبكرة للتعظيم والتصغير، بما فيها تلك التي

(*) لا تختلف السمات التحليلية للتعظيم والتصغير اختلافاً جوهرياً عن بعضها البعض، لأنهما كليهما يبحثان عن قيم 'حدية'. بالفعل، يمكن تحويل تمرين التعظيم بسهولة إلى تمرين تصغير بمجرد عَكس الإشارة الجبرية للمتحول المدروس (والعكس بالعكس).

في الهندسـة، التي تعود مباشـرةً إلى بحث الرياضيين الإغريق عن 'أقصر قوس'، والتمارين المشـابهة الأخرى التي تناولها 'علماء الهندسـة' العظام في العالم القديم، كأپولونيوس الپرجي.

بخـلاف ذلـك، تُعتَبـر عمليـةُ التعظيـم أساسـاً في علـم الاقتصاد نتيجـةَ اختيـارٍ واعٍ (بالرغـم مـن أن 'سـلوكَ التعظيـم الاعتيـادي' يُعطَى فـي بعـض الأحيـان دوراً)، ويُفسَـر تمريـن الاختيار العقلاني عـادةً بأنه التعظيم المتعمَد لِما يكون أدعى شيءٍ لدى المرء أن يزيدَه. وكما يقول جـون إلسـتر في كتابه القصير الوجيز الأنيـق، العقل والعقلانية *Reason and Rationality*، 'العقلاني شـخصٌ يتصرف عندما يتصرف لأسـبابٍ كافية.'(*) من الصعب فعلًا تجنبُ التفكير في وجوب أن تكونَ لِعقلانية الاختيار صلةٌ قويةٌ بالتفكير. وبسبب هذا الاعتقاد، الذي هو في الغالب اعتقـادٌ ضمنـي أكثـر مما هو صريح، يكـون التفكير أميلَ إلـى تعظيم ما نـود ترقيتَـه أو السـعيَ له (ولا ضيرَ فـي هذا التفكير البتة) وبسـببه يُعتبَر التعظيـم مركزيـاً للسـلوك العقلانـي. ويَسـتخدم علـمُ الاقتصـاد مقاربة البحـث 'الحـدي' [عـن القيـم الحديـة] 'extremal' search' على نطاقٍ واسـع للتنبـؤ بمـا قد ينشـأ من خيـارات، ومن ذلـك تعظيـمُ الفائدة من جانب المسـتهلكين، وتقليلُ الكلفة من جانب المنتجين، وتعظيمُ الربح من جانب الشركات، وهلم جرا.

يمكـن أن تأخذَنا طريقةُ التفكير هذه فـي عقلانية الاختيار، بدورها، إلـى الافتراض الشـائع فـي علم الاقتصـاد المعاصر أنَّ الخيـاراتِ الفعلية للناس يمكن تفسـيرُها أفضلَ تفسـير باعتبارها قائمةً على نوعٍ ما مناسـب

(*) Jon Elster, *Reason and Rationality* (Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press, 2008), p. 2. في هذا الكتاب الصغير يقدم جون إلسـتر سـرداً آسـراً للصلة بين التفكير والعقلانية، وهي موضوعٌ قدَّم فيه إلسـتر نفسُـه إسـهاماتٍ رفيعة. كما يمسح مسحاً نقدياً الأدبيات في هذا الموضوع.

من التعظيم. وبالتالي، لا بد أن تشغلَ طبيعةُ ما يرى الناسُ عقلاً أنْ يعظَّم حيزاً مركزياً في البحث الراهن عن طبيعة الخيار الاجتماعي وفي تحديد الخيار الفعلي.

لكن ثمة، مع ذلك، مسألةٌ منهجيةٌ أساسية نوعاً ما في استخدام التعظيم في علم الاقتصاد تتطلب شيئاً من الاهتمام في البداية. تتعلق هذه المسألة بالاستخدام المزدوج لسلوك التعظيم في علم الاقتصاد كأداةٍ تنبؤية (تحاول تخمينَ ما يُحتمل أن يحدث) وكمعيارٍ للعقلانية (لتقييم المعايير الواجبِ اتباعُها لاعتبار الاختيار عقلانياً)، الأمرين معاً. يثير تحديدُ مسألتين مختلفتين (هما، الخيار العقلاني، والخيار الفعلي)، وهو أمرٌ جارٍ وشائع في جانبٍ واسع من علم الاقتصاد المعاصر، مسألةً أساسية حول ما إذا كان الخيارُ العقلاني (صِفةُ بالشكل الذي تراه مناسباً) سيكون، في الحقيقة، مُنبِئاً جيداً بما سيقع عليه الاختيار في الواقع. من الواضح أن هاهنا شيءٌ يناقَش ويدقَق.

القرارات العقلانية والخيار الفعلي

هل ينقاد الناس دوماً، أو حتى عادةً، للعقل أكثر مما ينقادون، مثلاً، للهوى أو الدافع؟ وإنْ لم يتبعِ الناس معاييرَ السلوك العقلاني في سلوكهم الفعلي، فكيف نسعى لجوابٍ واحد على سؤالين مختلفين: ما الذي سيكون لشخصٍ ما أن يفعلَه عقلاً؟ وما الذي سيختار هذا الشخص أن يفعلَه فعلاً؟ كيف لنا أن نأملَ، كقاعدةٍ عامة، أن نحلَ مسألتين مختلفتين تمامَ الاختلاف بالجواب نفسِه تماماً؟ أفلا يجدر دعوةُ علماء الاقتصاد الذين يستخدمون التعظيمَ هذا الاستخدامَ المزدوج - بالتفكير الصريح أو الافتراض الضمني - إلى إعمال عقولهم في هذا الأمر؟

وقد اهتم عددٌ من علماء الاقتصاد بالفعل في الابتعادات المنهجية عن العقلانية في الخيارات الفعلية للناس. من الآراء التي تُستدعَى في

هـذا السـياق ما يدعى العقلانية المقيَـدة bounded rationality، وهو خطُ تفكيـر اقترحه هربرت سـايمون.(*) ويُعنى باحتمـال ألا يلتفتَ الناس، في جميـع الأحوال، إلى الخيـارات العقلانية الصرفة لعجزهم عن التركيز بما فيـه الكفايـة أو عدم تمتعهم بالقدر الكافي من الحزم أو اليقظة في البحث عـن واسـتخدام المعلومـات اللازمـة لاتباع سـبيل العقلانيـة كلَ الاتباع. وأتت مختلف الدراسـات الإمبيريقيـة [القائمة على الملاحظة] لتثبتَ هي الأخـرى أن السـلوكَ الفعلـي للناس قد يبتعد عن التعظيـم التام لأهدافهم القريبة والبعيدة. وثمة أدلةٌ كثيرة، كتلك التي قدمها بقوة كانمان وسلوڤيك وتڤيرسـكي، على أن الناس قد لا يفهمون بما فيه الكفاية طبيعةَ الارتياب الـذي قـد يحيط بتوقعـات المرء في أيمـا حالةٍ محددة اسـتناداً إلى ما هو متاح من دليل.(**)

وقد يكون هناك أيضاً ما يسمى أحياناً 'ضعف الإرادة'، وهو موضوعٌ شـغَلَ طويـلاً كثيراً من الفلاسـفة - وقد سـماه قدماء اليونـان *akrasia* أو تعـذر ضبـط النفـس. فقـد يعلم المرء جيداً مـا الذي يتعين عليـه أن يفعلَه

(*) دُرست العقلانية المقيدة على وجه الخصوص في Herbert Simon, 'A Behavioral Model of Rational Choice', *Quarterly Journal of Economics*, 69 (1955), and *Models of Thought* (New Haven: Yale University Press, 1979).

(**) انظر Daniel Kahneman, P. Slovik, and A. Tversky, *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). انظر أيضاً B. P. Stigum and F. Wenstøp (eds), *Foundations of Utility and Risk Theory with Applications* (Dordrecht: Reidel, 1983); Isaac Levi, *Hard Choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); L. Daboni, A. Montesano and M. Lines, *Recent Developments in the Foundations of Utility and Risk Theory* (Dordrecht: Reidel, 1986); Richard Thaler, *Quasi-Rational Economics* (New York: Russell Sage Foundation, 1991); Daniel McFadden, 'Rationality for Economists', *Journal of Risk and Uncertainty*, 19 (1999).

منطقياً، ومع ذلك لا يتصرف على هذا النحو. وقد يُفرط الناس في الطعام أو الشراب إفراطاً ربما يعتقدون هم أنفسُهم أنه حمق أو غير عقلاني، ومع ذلك يعجزون عن مقاومة الإغراءات. يدعى هذا أحياناً في الأدبيات الاقتصادية 'قوة الإرادة المقيدة' 'bounded willpower' أو 'قصور ضبط النفس' 'insufficient self-command'، وقد شغلت هذه المشكلةُ أيضاً عدداً من الاقتصاديين وحظيت باهتمامٍ بعيد الأثر منهم - من آدم سميث في القرن الثامن عشر إلى توماس شيلينغ في أيامنا.(*) من المهم الإشارة إلى أن هذه المشكلة تُعنى بفشل الناس في التصرف بطريقةٍ عقلانيةٍ صرفة، لكنَّ هذه الابتعادات في السلوك الفعلي لا توحي، بحد ذاتها، بوجوب تعديل فكرة العقلانية نفسِها أو متطلباتها.(**)

ترتبط العلاقة بين الخيار العقلاني وبين السلوك الفعلي، في الحقيقة، بانقسامٍ قديم في علم الاقتصاد، إذ يميل بعض الكُتاب إلى الاعتقاد أنه يصح عادةً افتراضُ أنَّ العقلانية هي التي تملي عموماً السلوكَ الفعلي للناس، بينما يظل آخرون على تشككهم العميق في ذلك الافتراض. لكنَّ هذا الاختلاف في الافتراضات الأساسية حول السلوك البشري، لاسيما التشكك في اعتبار سلوكهم الفعلي عقلانياً، لم يمنع، مع ذلك، علماءَ اقتصادٍ معاصرين من استخدام الخيار العقلاني على نطاقٍ واسعٍ

(*) أنظر Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759, 1790); republished and edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford: Clarendon Press, 1976); Thomas Schelling, *Choice and Consequence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), Chapters 3 ('The Intimate Contest of Self- Command') and 4 ('Ethics, Law and the Exercise of Self-Command')

(**) يمكن إدراجُ كثير من هذه الابتعادات في النموذج العام الذي يسميه ريتشارد تالر 'شبه العقلاني' (انظر كتابه *Quasi-Rational Economics* (New York: Russell Sage Foundation, 1991).

جداً كأداة تنبؤ. وغالباً ما كانوا يستخدمونه دون أي دفاعٍ محدد عن هذا الموقف، لكنهم عندما كانوا يدافعون عنه، كان دفاعُهم يميل إلى أن يأخذَ شكلَ القول إنَّ هذا قريبٌ بما فيه الكفاية من الحقيقة كقاعدةٍ عامة (بالرغم مما هو معروف مِن ابتعاده عنها)، أو أنَّ السلوكَ المفترض مفيدٌ للغرض بما فيه الكفاية، وهذا أمر والبحثُ عن أقرب وصفٍ إلى الحقيقة أمرٌ آخر.

مِن الذين طرحوا بحماسةٍ شديدة حججاً للابتعاد في حدودٍ معينة عن الوصف الحقيقي، لغرضٍ ما غير دقة الوصف، كعمل تنبؤاتٍ باستخدام نماذجَ بسيطة لها سجلٌ طيب في النجاح، مثلاً، ميلتون فريدمان.(*) ومضى إلى الزعم أنه حتى ما نعتبره وصفاً 'واقعياً' ما ينبغي أن يقومَ على حقيقة الوصف، بل الأوْلى أن ننظرَ هل تعمل النظرية أم لا تعمل، أي هل تقدم توقعاتٍ دقيقة بما فيه الكفاية أم لا تقدم'. وهذا، في الحقيقة، رأيٌ خاص جداً في الواقعية الوصفية تعرَّض، ولا غرابة، لانتقادٍ شديد، لاسيما من پول صمويلسون (وقد سماه صمويلسون 'الحَرف-إف' 'the F-twist'). لن أخوضَ في هذا الجدال أو فيما يقوم عليه مِن مسألة، لأن ذلك غيرُ مهم لموضوع هذا الكتاب، لكنني قيَّمتُه (وما يستند إليه من مسائلَ منهجية) في موضعٍ آخر.(**)

كذلك توجد في دراسة عقلانية السلوك البشري مسائلُ تفسيريةٌ مهمة تجعل التشخيصَ المباشر للسلوك اللاعقلاني متسرعاً في بعض الأحيان.(***) فقد لا يكون، مثلًا، ما يبدو للآخرين بعيداً جداً عن المعقولية

(*) انظر: Milton Friedman, *Essays in Positive Economics* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1953).

(**) Amartya Sen, 'The Discipline of Economics', *Economica*, 75 (November 2008).

(***) حول هذا وما يتصل به من مسائل، انظر Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 2nd edn, 2001).

بـل حماقـةً صريحـة غيرَ معقولٍ أو أحمـقَ إلى هذا الحد فـي واقع الأمر. فربما كان تشـخيصُ السـلوك غيرِ الحصيف أحياناً نابعاً من عجزٍ عن رؤية الأسباب [الحقيقية] الكامنة وراء هذا الخيار أو ذاك حتى عندما تكون هذه الأسباب موجودةً ومقنعة بما فيه الكفاية.

لا شـك فـي أنَّ إعطـاءَ فسـحةٍ للتصـرف العقلانـي أمـرٌ مهـم، لكنَّ تشـخيصَ العقلانيـة قـد يكـون أعقدَ ممـا يبدو للوهلـة الأولـى.(*) المهم لهـذا الكتـاب ليس هذا الافتراض أو ذاك أنَّ الناس يتصرفون دوماً بطريقةٍ عقلانية، بل فكرة أن الناس ليسوا جميعاً منصرفين عن متطلبات العقلانية (حتـى لـو أخطـأوا مـن حينٍ لآخـر، أو لم يتبعوا سـبيلَ العقـل في جميع الأحوال). فـ طبيعةُ التفكير الذي يمكن أن يسـتجيبَ له الناس أكثرُ أهميةً لهذا العمل من المقدار الدقيق لقدرتهم على القيام بما يمليه عليهم العقل في جميع الأحوال بلا استثناء. يمكن أن يستجيبَ الناس لموجبات العقل لا في سلوكهم اليومي فحسب، بل في التفكير في المسائل الأكبر من ذلك أيضاً، كطبيعة العدل وخصائص المجتمع المقبول. وغالباً ما تُستدعَى في هـذا الكتـاب قـدرةُ النـاس علـى التفكير في والاسـتجابة لمختلـف أنواع التفكير (التي قد يكون بعضُها معروفاً جيداً وبعضُها الآخر غيرَ معروف). ولـن تختفـيَ صلـة هذا التمريـن لمجرد أن السـلوكَ الفعلـي للناس قد لا ينطبـق علـى الخيـار العقلاني في كل حال. الأهم مـن ذلك لأغراض هذا البحـث هـو حقيقة أن الناس قادرون، عموماً، علـى التفكير والتدقيق فيما يمسـهم مـن قرارات وما يمـس الآخرين أيضاً منها. وما مِـن فجوةٍ هنا لا يمكن تخطيها.

(*) قـد تأخـذ متطلبـات العقلانيـة واللاعقلانية كثيـراً من الأشـكال المختلفة، حاولتُ تناولَها فـي عـدة مقـالات فـي كتابـي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

الخيار العقلاني في مقابل ما يسمى 'نظرية الخيار العقلاني'

حتى عندما نسلِّم، مع أو بدون تحفظ، بأن السلوكَ الفعلي للناس ليس منفصلاً عن دواعي العقلانية أو غيرَ متأثرٍ بها، يظل السؤال الكبير قائماً حول توصيف الخيار العقلاني. فما هي بالضبط متطلبات الخيار العقلاني؟

ثمة جواب لهذا السؤال أصاب حظاً من الشيوع في علم الاقتصاد، ومؤخراً في السياسة والقانون، هو أن الناس لا يختارون العقلانية إلا إذا كانوا يسعوْن بذكاء لمصلحتهم الشخصية، ولا شيءَ سوى هذه المصلحة. تُدرَج هذه المقاربةُ الضيقة للغاية إلى الخيار العقلاني تحت اسمٍ طموح - فضفاض إلى حدٍ غريب - هو 'نظرية الخيار العقلاني' (هكذا، على نحوٍ يدعو إلى الدهشة بعض الشيء، دون أي توضيحٍ آخر). بالفعل، يصف هذا الاسم العلامة 'نظرية الخيار العقلاني' 'Rational Choice Theory' أو اختصاراً RCT، الخيارَ العقلاني بأنه ببساطة تعظيمٌ ذكي للمصلحة أو المنفعة الذاتية. ويكاد يكون مسلَّماً به في هذه المقاربة أن الناسَ لا يكونون عقلانيين إنْ هم لم يسعوْا بذكاء لمصلحتهم الذاتية فقط، دون اعتبار لأيِ شيءٍ آخر (إلا بمقدار ما يساعد هذا 'الشيءُ الآخر' - بشكلٍ مباشر أو غير مباشر - على تعزيز هذه المصلحة). وبما أن البشر يسهل عليهم كذلك إيجادُ سببٍ وجيه للسير خلف أهدافٍ أخرى غير مصلحتهم الذاتية الضيقة، ويجدون حججاً لِلَحظِ قيمٍ أو قواعدَ معياريةٍ أعم للسلوك المحترم، فإنَّ نظرية الخيار العقلاني تعكس بالفعل فهماً محدوداً للغاية للعقل والعقلانية.

ولا عجبَ أنْ سال حبرٌ كثير في هذا الموضوع، ومن ذلك محاولاتٌ شتى للدفاع دفاعاً متقدماً عن فهم العقلانية كإعلاءٍ للمصلحة الذاتية. من المسائل المهمة مسألةُ تفسيرِ الأفعال الغيرية للمرء استناداً إلى المحاكمة العقلية التالية: هل يدل وجودُ هكذا سبب [للفعل الغيري] لدى المرء على

أنـه سـيَفيد شـخصياً في الواقع مـن التصرف بمقتضـاه (أي بمقتضى ذلك السبب الذي هو 'سببُه')؟ لا بد أن يتعلق الجواب على طبيعة السبب. فإذا شَقَّ على شخص أن يعيشَ في مجتمعٍ فيه قدرٌ كبير من الحيف، وحَمَلَه هذا السـببُ على محاولة عمل شـيءٍ ما للحد من هذا الحيف، عندئذ لا بد أن يكونَ هذا الشخص قد خلط بين مصلحته الذاتية وبين الهدف الاجتماعي المتمثـل بالحـد من الحيـف. أما إذا أراد الشـخص الحدَ مـن الحيف، لا ليريحَ نفسَه مِن ألـم مشاهدته، بل لأنه قدَّر أنه أمرٌ سيء للمجتمع (بصرف النظر عما يجد أو لا يجد في نفسـه كذلك من ألـم لمشـاهدته)، عندئذٍ لا بد من تمييز الحجة الاجتماعية عن السـعي الشـخصي للمكسب الخاص. وقد تناولت هاتين الحجتين في هذا الموضوع الواسع - الذي أُوسِعَ بحثاً - في كتابي العقلانية والحرية 2002 *Rationality and Freedom*).(*)

سندرس الآن النظرةَ الضيقة جداً إلى العقلانية البشرية بدلالة السعي للمصلحة الذاتية فحسب، لكنني أود قبل ذلك تناولَ اقتراحٍ كنتُ قدمتُه في موضعٍ آخر حول كيف يمكن توصيفُ عقلانية الخيار - بصورةٍ أقل تقييداً وأكثرَ شفاءً للصدور. بحسب هذا الرأي، تكون عقلانيةُ الخيار مسألةَ إقامة خياراتنـا - صراحـةً أو ضمنـاً - على تفكيـرٍ قادرٍ بالحجـة والمنطق على اجتياز اختبارِ التدقيق النقدي.(**) يتلخص فحوى دراسة الخيار العقلاني،

(*) *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

(**) بالرغـم مـن وجود بعض المسـائل الفنيـة، وبعضُها رياضي، في تطوير هذا الرأي، يمكن بسـهولة فهمُ الحجة الأساسـية التي يقوم عليها باعتبار العقلانية انسـجاماً مع مـا لـدى المـرء من أسـباب تتجاوز امتحانَ التدقيـق، لا ما يراه للوهلة الأولى منها. للوقوف على عرضٍ أكثرَ عمومية لهذه المقاربة وما يؤيدها من حجج، انظر المقالة الافتتاحيـة 'Introduction: Rationality and Freedom' لكتابـي *Rationality and Freedom* (2002). أمـا المسـائل الأكثـرَ تقنيـة فتجدها متناوَلـةً في المقالات 3-7 مـن الكتـاب نفسـه. انظر أيضـاً: Richard Tuck, *Free Riding* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

في هذا الرأي، أساساً بوضع خياراتِنا على محك التحقيق النقدي في الأسباب التي تقوم عليها تلك الخيارات. ويتلخص فحوى الشروط الخاصة للخيار العقلاني بإخضاع المرء خياراتِه - خياراتِ الأفعال والأهداف والقيم والأولويات - إلى التدقيق العقلي.

تقوم هذه المقاربة على فكرة الربط بين ما مِن شأنه أن يكونَ عقلانياً لدينا أن نختار وبين ما لدينا من أسباب للاختيار. فأنْ يكونَ لدى المرء سببٌ لعمل شيء ليس فحسب مسألةَ أن نقتنعَ دون تدقيق - بدافعٍ من 'شعورٍ داخليٍ' قوي - أن لدينا أسباباً ممتازة للقيام بما رأينا أن نقومَ به. بل، يتطلب منا سبرَ الأسباب الكامنة وراء هذا الخيار ودراسةَ ما إذا كانت تلك الأسباب المزعومة قادرة على اجتياز اختبار التدقيق والمعاينة النقدية، الذي يمكن أن يقومَ به المرء نفسُه إنْ هو أدرك أهميةَ هكذا تدقيقٍ ذاتي وعندما يدرك ذلك. يجب أن تتجاوزَ أسبابُ الاختيار اختبارَ السبر القائم على التفكير الدقيق (مع قدر وافٍ من التأمل والحوار مع الآخرين، إن لزم الأمر)، مع أخذ المزيد مما له صلة وما هو متاح من معلومات في الحسبان إذا كان وعندما يكون كذلك؛ ذا صلة ومتاحاً. وإننا نستطيع ليس فقط تقييمَ قراراتنا، بالنظر إلى أهدافنا وقيمنا؛ بل يمكننا كذلك تدقيقُ قابلية هذه الأهداف والقيم نفسِها للصمود أمام النقد.(*)

لا يعني هذا بالطبع وجوبَ أن نقومَ بتدقيقٍ نقديٍ موسع كلما هممنا باختيار شيء - فما كانت الحياة تُطاق لو كان السلوك العقلاني يتطلب ذلك. لكنْ يمكن القول إن الخيارَ يُعَد عقلانياً إذا صمد في اختبار التدقيق النقدي المتروي لو أُجريَ هكذا اختبار. فعندما تقوم أسبابُ اختيارٍ معين

(*) انظر John Broome, 'Choice and Value in Economics', *Oxford Economic Papers*, 30 (1978); Amartya Sen, *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

فـي أذهاننا من خلال تجربة أو تترسـخ مع عادةٍ مـا، يمكننا غالباً الاختيارُ بمعقوليةٍ كافية دون أن نجهدَ أنفسَنا في التفكير في عقلانية كل قرارٍ نتخذ. لا شـيءَ فـي ذلـك يضادُ بوضوح السـلوكَ العاقل (وإنْ كنـا أحياناً ننخدع بالعادات القديمة الثابتة التي تسمِّرنا في أمكنتنا حينما تتطلب منا الظروفُ الجديـدة التحـركَ مبتعديـن عـن هـذه الأمكنة). فالشـخصُ الـذي يفضل القهـوةَ العاديـة على القهوة منزوعـة الكافئين، ويميل مـع ذلك إلى تناول القهـوة منزوعـة الكافئين بعد العشـاء، قد لا يكون تصرفُـه هذا لا عقلاني وإنْ لم يَقُم في كل مرة بتدقيقه عقلاً. فلعل عادتَه في تناول القهوة منزوعة الكافئيـن بعد العشـاء تسـتند إلـى تفكيرٍ ضمنـي يجعله يدرك مـن تجربته السابقة أن تناولَ القهوة العادية في هذا الوقت كان سيمنعه من النوم. ولا يحتاج منه الأمر أن يتذكرَ في كل مرة تقلُبَه في الفراش الذي كان سيؤدي إليـه تناولُـهُ القهوةَ العادية في ذلك الوقـت. إذ يمكن أن يجولَ الفكر دون أن يقومَ المرء في كل مرة بالتدقيق الواعي في الأمر.

بـدتْ للبعـض هذه المقاربةُ إلى الخيار العقلاني – أي اعتبار الخيار العقلانـي خياراً قائماً على أسـبابٍ قادرة على الصمـود في اختبار التدقيق العقلانـي sustainable reasons – عامـةً إلى حد أنه مال ميلاً واضحاً إلى اعتبارهـا لا تَعدِل شـيئاً على الإطـلاق. لكنَّ فهمَ الخيـار العقلاني بصفته الخيـارَ القائـمَ على التفكير القادر على الصمود أمام التدقيق النقدي أقوى حجـةً، فـي الحقيقة، مـن مختلف المزاعـم الأخرى حول طبيعـة 'الخيار العقلاني' تجعله ينحيها جانباً. بالفعل، فاعتبارُ الخيار العقلاني هو الخيارَ الذي يدقّق تدقيقاً نقدياً اعتبارٌ متطلِّب ومتسامح بآنٍ معاً.

أمّا أنه متطلِّب فلأنه لا يَعتبر صياغةً بسيطة (كتعظيم الفائدة الشخصية) عقلانيةً تلقائياً دون إخضاعها إلى الفحص والتدقيق، بما في ذلك المعاينةُ النقدية للأهداف المبتغاة والقيودِ التي قد تحول بين المرء وبين أن يتبعَ ما يرى أن لديه سـبباً لاتباعه مِن سـلوك. فليس للنظرة الضيقة إلى العقلانية

التي تنعكس، مثلاً، فيما يدعى نظرية الخيار العقلاني، أيُ حجةٍ مباشرة تَحمل المرء على اعتبارها صالحة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الإطارَ العام للتعظيم الذي يقدم بنيةً رياضية للخيار المنضبط هو بحد ذاته أوسعُ بكثير من تعظيم المصلحة الذاتية على وجه الخصوص.(*) فلو تخطتْ أهدافُ شخصٍ ما مصلحتَه الخاصة وأتت بقيمٍ أوسع يكون عنده سببٌ لإعلائها أو تقديرها، عندئذٍ يمكن أن يبتعدَ تعظيمُ تلبيةِ الهدف عن المتطلبات الخاصة لتعظيم المصلحة الذاتية. كذلك، إذا كان لدى شخص سببٌ لقبول بعض الضوابط الذاتية لـ 'السلوك المحترم' (مِن اتباع المرء قواعدَ السلامة في الخروج المنظم من الباب دون تدافع عندما ينطلق إنذار الحريق إلى الممارسات الأكثر دنيوية كعدم التسابق للحصول على أكثر المقاعد راحةً في تجمعٍ عام، تاركاً الآخرين وراءه)، عندئذٍ يمكن أن يتماشى تعظيمُ الهدف الخاضعُ للقيود الذاتية مع المتطلبات الأعم للعقلانية.(**)

(*) تجد قدرة رياضيات التعظيم على استيعاب مختلف أنواع القيود وتنوعات الأهداف (بما في ذلك المفضلات القائمة على لائحة خيارات) مشروحةً في مقالتي 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997). انظر أيضاً كتابي *Rationality and Freedom* (2002). لكنْ يجدر بي، مع ذلك، الإشارة هنا إلى أن التوصيف التحليلي للتعظيم لا يعبر تماماً عن الطريقة التي يُستخدم بها هذا المصطلح غالباً في الكلام غير المحكم. فلو قيل لي إنَّ عليَّ أن أعيَ حقيقة أن 'فلاناً من الناس معظِمٌ خطير'، لن يدفعَني هذا إلى الاعتقاد أنه يسعى دون كللٍ أو ملل لتعظيم الخير العام منكراً ذاتَه. لا بأس على الإطلاق في الاستخدام الشائع غير المداهن بلا ريب لمصطلح 'معظِم' 'maximizer' في سياقه اللغوي الخاص، لكن لا بد من تمييزه عن التوصيف التحليلي للتعظيم.

(**) تكون هذه الضوابط الذاتية للسلوك المحترم أحياناً لمصلحة المرء نفسه على المدى البعيد، لكنْ لا حاجة إلى أن يستندَ تبريرُها فقط على السعي للمصلحة الشخصية. النقطة الواجبُ توكيدُها هنا ليست ما إذا كانت ممارسةٌ ما تخدم المصلحة الشخصية للمرء (التي قد تكونَ، بين ما تكون، سبباً وجيهاً لاتباع هذه القاعدة أو تلك)، بل ما إذا كان لدى المرء سببٌ كاف لاتباع تلك القاعدة (سواءٌ

ولئن كانت مقاربة الخيار العقلاني كـ 'خيارٍ خاضعٍ للتدقيق النقدي' أكثرَ تطلباً من مجرد اتباع صيغةٍ بسيطة لتعظيم المصلحة الذاتية، فهي أكثرُ تساهلاً من حيث أنها لا تستبعد احتمالَ اجتيازِ أكثرِ من تحديدٍ واحد لما يمكن أن يختارَ المرءُ لسبب اختبارَ التدقيق النقدي الذاتي. فقد يكونُ الشخصُ أكثرَ غيريةً من شخصٍ آخر دون أن ينتهكَ أيٌّ منهما معاييرَ العقلانية. وقد نجد كذلك شخصاً أكثرَ عقلانيةً من شخصٍ آخر، عندما نستدعي - ربما ضمناً - فكرتَنا عن 'المعقولية' كيف تكون في سياقٍ اجتماعي (كما فعل جون راولز)، لكنَّ ذلك لا يَلزم منه أن يكونَ الشخصُ الآخرُ لا عقلاني. وبالرغم من قسوة شروط التدقيق النقدي الذاتي، فإنها تظل تتيح لطائفةٍ متنوعة من الأسباب المتنافسة أن تحظى بقدرٍ من الاهتمام في النقاش.(*)

ثمة مع ذلك انعكاسٌ مباشر لهذه السماحية يستحق التعليقَ عليه. فبما أن متطلباتِ الخيار العقلاني قد لا تعرِّف دوماً بديلاً فريداً لا بد لنا من اختياره، فإنَّ استخدامَ الخيار العقلاني لأغراض التنبؤ لا يمكن إلا أن

أكانت قائمةً على مصلحة شخصية أم على قاعدةٍ ما أخرى). تجد تحليلاً لهذا التمييز في مقالتي 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997). انظر أيضاً Walter Bossert and Kotaro Suzumura, 'Rational Choice on General Domains', in Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds), *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, Vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2009), and Shatakshee Dhongde and Prasanta K. Pattanaik, 'Preference, Choice and Rationality: Amartya Sen's Critique of the Theory of Rational Choice in Economics', in Christopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen*, Contemporary Philosophy in Focus series (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

(*) انظر أيضاً George Akerlof, 'Economics and Identity', *Quarterly Journal of Economics*, 115 (2000); John Davis, *Theory of the Individual in Economics: Identity and Value* (London: Routledge, 2003); Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2008).

يكـونَ معضِلاً. فكيف للخيار العقلاني أن يدلَ على ما سـوف يُختار فعلاً إذا كان هناك أكثر من بديل يمكن اعتبارُه عقلانياً؟ إنّ التسليمَ بالحاجة إلى فهـم طبيعـة الخيار العقلاني لِما له من أهميةٍ وَصِلة بتحليل الخيار الفعلي شـيء، وتوقُـعَ أن يُترجَمَ فهمٌ ما لِعقلانية الخيار مباشـرةً إلـى تنبؤٍ بالخيار الفعلـي مـن مجموعةٍ خيارات تُعتَبر كلُها عقلانية شـيءٌ آخـر تماماً، حتى عندما يُفترَض أن الناسَ يستمسكون دوماً بالخيارات العقلانية.

إنَّ إمكانيةَ تعدد الأسـباب القادرة على الصمود أمام التدقيق النقدي مُهمة لا لإعطاء العقلانية ما تسـتحق وحسـب، بل لأنها تُبعِد كذلك فكرةَ الخيـار العقلانـي عـن دورهـا المظنـون كمتنبـئٍ بسـيط بالخيـار الفعلي، كمـا اسـتُخدِمت حتـى الآن على نطاقٍ واسـع في الاتجاه السـائد في علم الاقتصـاد. وحتـى لو حدث أنْ كان كلُ خيارٍ فعلي عقلانياً دوماً بمعنى أنه يجتـاز امتحـانَ التدقيق النقدي، فـإنَّ تعددَ الخيـارات العقلانية يجعل من الصعب التنبؤَ مِن فكرة العقلانية وحدها بالخيار الفريد الذي سـيكون هو خيارَ الفرد في الواقع.

تضيُق الاتجاه السائد في علم الاقتصاد

فـي كتابـه الكلاسـيكي فـي نظريـة الاقتصـاد، الفيزيـاء الرياضيـة *Mathematical Psychics*، تحـدَّث الاقتصـادي المرمـوق فرانسـيس إيدجـوورث، الـذي ربما يكون المنظِّرَ الاقتصـاديَ الألمع في نهاية القرن التاسـع عشـر، عن انفصامٍ مهم بين افتراض أن السلوك البشري الذي كان تحليلُـه الاقتصـادي يقـومُ عليـه (ويقوم عليـه كذلك تقليدُ علـم الاقتصاد الحالـي)، وبيـن اعتقاده هو في الطبيعة الفعلية للسـلوك الفردي.(*) لاحظ إدجوورث أن 'المبدأ الأول في علم الاقتصاد هو أنَّ المصلحةَ الذاتية هي

(*) F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences* (London: C. K. Paul, 1881), pp. 16, 104.

المحرك الأوحد لكل فرد'. ولم يكن يريد لِيَحيدَ عن ذلك، على الأقل في نظريته الرسمية، وإنْ كان يعتقد أنَّ الإنسانَ المعاصر 'في الغالب أنانيٌ نتن، ونفعيٌ متلون'. ولئن كانت تزعجنا بعضَ الشيء حقيقةُ أن عالِمَ اقتصاد هذا وزنُه يصرف من حياته وطاقته التحليلية هذا الذي صرف على تطوير بحثٍ ميداني في 'مبدأٍ أساسي' يعتقد خطأه، فإنَّ تجربة النظرية الاقتصادية في القرن التالي جعلتنا أكثرَ اعتياداً على هذا النوع من التنافر بين الاعتقاد والافتراض. وصار افتراضُ أن الإنسانَ أنانيٌ صِرف مهيمناً على جانبٍ كبير من النظرية الاقتصادية السائدة، بينما عبَّر كثيرٌ من كبار المشتغلين في هذا الفرع المعرفي كذلك عن شكوكٍ جديةٍ لديهم في صدقية ذلك الافتراض.

لكنَّ هذا الانفصام لم يكن، مع ذلك، موجوداً دوماً في علم الاقتصاد. فقد اعتبر الكُتابُ الأوائل في المسائل الاقتصادية، كأرسطو، ومفكرو العصور الوسطى (ومنهم توما الإكويني وأوكهام وموسى بن ميمون وآخرون)، علمَ الأخلاق جزءاً مهماً مِن فهم السلوك البشري؛ وأعطوا المبادئ الأخلاقية أدواراً في العلاقات السلوكية في المجتمع.(*) وكان هذا كذلك شأنَ علماء الاقتصاد في العصر الحديث المبكر (كوليام پيتي وغريغوري كينغ وفرنسوا كزناي وآخرين)، الذين كانوا جميعاً يُعنَوْن، كلٌ على طريقته، بالتحليل الأخلاقي.

يصح الشيء نفسُه - وعلى نحوٍ أوضحَ بكثير - في خط تفكير

(*) أشير هاهنا إلى التقاليد الغربية، لكنْ يمكن القيام بتحليلٍ مماثل للتقاليد الأخرى؛ فقد درس كوتيليا، مثلاً، عالمُ الاقتصاد الهندي من القرن الرابع ق.م. (المعاصر لأرسطو)، دورَ السلوك الأخلاقي في النجاح الاقتصادي والسياسي، بالرغم من أنه كان متشككاً بعض الشيء في الوُسْع الفعلي للمشاعر الأخلاقية (انظر Kautilya, *The Arthasastra*, translated and edited by L. N. Rangarajan (Harmondsworth: Penguin Books, 1992)). انظر أيضاً الفصل 3 من هذا الكتاب 'المؤسسات والأشخاص'.

آدم سميث، أبي علم الاقتصاد الحديث، في هذه المسائل. فغالباً ما ظُن سميث خطأً مؤيداً افتراضَ أنَّ المرءَ يسعى لمنفعته الذاتية وحسب، في شكل ما سُمِي 'الرجل الاقتصادي'. في الحقيقة، درس سميث دراسةً مفصلة نوعاً ما حدودَ افتراض السعي المطلق للمنفعة الذاتية. وأشار إلى حقيقة أنَّ 'حب الذات' 'self-love'، كما سَمى الدافع إلى السلوك الأناني الضيق، ربما يكون واحداً فقط من دوافعَ كثيرة لدى البشر. ومازَ بوضوح بين مختلف الأسباب التي تجعل المرءَ يسير بعكس ما يمليه عليه حبُ الذات، ومن ذلك:

التعاطف *sympathy* ('لا تتطلب التصرفاتُ الأكثرُ إنسانيةً إنكاراً للذات، ولا سَوْساً للنفس، ولا حسَ أولويةٍ مُجهِداً. إنْ هي إلا القيامُ بما يدعونا إلى القيام به هذا التعاطفُ السامي طواعيةً)؛

الجود *generosity* ('ليس إلا الجود يدعونا إلى التضحية بمصلحةٍ عظيمةٍ وهامةٍ لنا لصالح مصلحةٍ مساويةٍ في الأهمية والقدر لصديقٍ أو وليِّ أمر')؛

روح الخدمة العامة *public spirit* ('عندما يقارِن هذين الشيئين الواحدَ بالآخر، لا ينظر إليهما كما يبدوان له في الطبيعة، بل كما يبدوان للأمة التي يقاتل لأجلها').(*)

يمكن أن يجعلَ التعاطفُ البسيطُ المرءَ، في حالاتٍ كثيرة، يقوم عفوياً بأشياءَ خيِّرةٍ للآخرين، 'دون إنكارِ الذات'، لأنه يستمتع بمساعدة الآخرين. وقد يستدعي، في حالاتٍ أخرى، 'المشاهدَ المحايد' (وقد شرحتُ هذه الفكرةَ آنفاً) ليكونَ دليلاً لمبادئ سلوكه'.(**) من شأن هذا أن يتيحَ احترامَ 'روح الخدمة العامة' و'الجود'. وقد بَحث سميث بشكلٍ

(*) *The Theory of Moral Sentiments* (1770, 1790), p. 191 (in the 1976 edition, Clarendon Press, Oxford).

(**) Ibid., pp. 190–92.

موسع الحاجةَ إلى السلوك غير النابع من الحرص [الحصري] على المنفعة الذاتية، ومضى إلى القول إنه في حين أن 'الحصافة' [بمعنى الاقتصاد والحرص على منفعة الذات] هي من بين كل الفضائل الأكثرُ نفعاً للمرء، علينا أن نعترفَ أنَّ الإنسانيةَ والعدالةَ والمروءة وروحَ الخدمة العامة صفاتٌ أكثرُ فائدةً للآخرين [منها لصاحبها].'(*)

ولقد كان تفسيرُ كلام سميث هذا ساحةَ حربٍ حقيقية. فبالرغم من شرح سميث المتكرر أهميةَ غير المنفعة الذاتية مِن دوافع، فقد اكتسب إلى حدٍ ما شهرةَ بطل السعي الأوحد للمنفعة الذاتية عند البشر كافة. فمثلاً، في ورقتين شهيرتين أثارتا جدلاً قوياً، قدَّم الاقتصادي الشهير من شيكاغو جورج ستايغلر 'نظرية المنفعة الذاتية' 'selfinterest theory'، نظريتَه، (بما تشتمل عليه من اعتقاد أنَّ [الحرصَ على] المنفعة الذاتية [يـ]غلب على أغلب الناس) على أنها منسوجةٌ 'على منوال سميث'.(**) لم يكن ستايغلر الوحيدَ الذي اختص بهذا التشخيص: فقد كانت هذه هي النظرةَ السائدةَ إلى سميث التي روج لها بقوة كثيرٌ من الكُتاب الذين كانوا دوماً يستشهدون بسميث لدعم رأيهم في المجتمع.(***) بل لقد وَجد

(*) Ibid., p. 189.

(**) انظر See George Stigler, 'Smith's Travel on the Ship of State', in A. S. Skinnerand T. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975), particularly p. 237, and 'Economics or Ethics?', in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), particularly p. 176.

(***) انظر، مع ذلك، Geoffrey Brennan and Loran Lomasky, 'The Impartial Spectator Goes to Washington: Towards a Smithian Model of Electoral Politics', *Economics and Philosophy*, vol. 1 (1985); Patricia H. Werhane, *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism* (New York: Oxford University Press, 1991); Emma Rothschild, 'Adam Smith and Conservative Economics', *Economic History Review*, vol. 45 (February 1992); Emma Rothschild, *Economic Sentiments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

هـذا القدر من سـوء فهم سـميث طريقَه إلـى الأدب الإنجليزي من خلال قصيدةٍ حماسـيةٍ فكاهية (لِيمريكية) لستيفن ليكوك (الذي كان أديباً وعالـمَ اقتصاد معاً):

يا آدمُ الـحَـدادْ جرى بكَ المِدادْ!
ألـم تقلْ في يومْ في مجلـسٍ للقومْ
الكَفُ يملا الكَفْ ورقُّ كلِّ دَفْ؟
ألـمْ تقلْ؟ أمْ لَـم؟ باللهِ قُلْ يا آدمْ(*)

Adam, Adam, Adam Smith
Listen what I charge you with!
Didn't you say In a class one day
That selfishness was bound to pay?
Of all doctrines that was the Pith.
Wasn't it, wasn't it, wasn't it, Smith?

بعـضُ النـاس يولـدون صغـاراً وبعضُهـم الآخـرُ يتصاغـر. لكنْ من الواضح، في الحالين، أنَّ آدم سميث رُمي بكثيرٍ من الصَغار.(**)

مِن أسباب هذا الالتباس مَيْلُ كثيرٍ من الاقتصاديين إلى التركيز على مسـألةٍ مختلفة، أي، ما كتب سـميث في تفصيل فكرة أنه يكفي اسـتدعاءُ

(*) Stephen Leacock, Hellements of Hickonomics (New York: Dodd, Mead & Co, 1936), p. 75؛ انظر كذلك كتابي On Ethics and Economics (Oxford: Blackwell, 1987), Chapter 1. [تُرجمتْ الليمريكية بشيءٍ من التصرف. الحَداد: 'سميث' بالإنجليزية. تُرجم الاسم لضرورة الرسم، وإنْ كان الاسمُ لا يترجَم، لكنَّ هذا ينسـجم وروح التهكم التي تسـود الأنشـودة! لا أقصد أنَّ في الحدادِ سـوءاً، لكنَّ مناداةَ عالِم بهذا الاسم فيه تهكم. 'جرى بك المداد': كُتِبَ عنك، قيل فيك، رُميـتَ بكـذا. 'اَلكـف' الأولى: المنـع، كناية عن الأنانية؛ 'الكف يملا الكف' يعني الأنانيةُ تُغني (والإيثارُ يُفقِر!) الألف في 'تملا' مخففة والدف كناية عن الطريقة أو المذهب؛ فلانٌ يضرب بدف كذا، يسير بمذهب كذا. رقُ الدف أهمُ شـيءٍ فيه أو جوهرُه، لولاهُ لا يكون. مرادُ القول حبُ الذاتِ لبُ كلِ مذهب. الاستحلافُ بالله في الشـطر الأخير هو المكافئُ المعنوي للإلحاح في السـؤال المتمثلِ في تكراره ثلاثاً - المترجم]

(**) تجد تفصيلاً أوفى لسوء الفهم هذا في مشاركتي 'Adam Smith's Prudence', in S. Lal and F. Stewart (eds), *Theory and Reality in Development* (London: Macmillan, 1986); *On Ethics and Economics* (Oxford: Blackwell, 1987).

هـدف المنفعـة الذاتية لشـرح دافع المقايضـة الاقتصادية في السـوق. مِن أشـهر مـا كَتـب سـميث في ثـروة الأمم مِـن مقاطـع وأكثرها اسـتدعاءً ما يلـي: 'لا نتوقـع أن نحصلَ على غدائنا مِنةً مـن اللحام... والخباز، بل من مراعاتهم منفعتَهم الذاتية. إننا نتوجه بأنفسـنا لا إلى إنسـانية هؤلاء بل إلى حبهـم أنفسَـهم...'.(*) فهؤلاء يريدون ليُصيبوا مِن مالنـا نصيباً لقاء اللحمِ والخبز، ونحن – معشر المستهلكين – نريد لِنحصلَ مما لديهم من بضاعة ومسـتعدون لدفـع ثمن ذلـك من مالنا. ففي المقايضـة منفعةٌ لنا كافة، ولا حاجة بنا إلى إثارة أعصاب الغيريين لإجراء هكذا تبادلات.

وفـي بعـض المدارس الاقتصادية، لا يبدو أنَّ قراءَ سـميث يتخطون تلـك السـطور القليلـة وإنْ كان النقـاش موجهاً إلى مسـألةٍ واحدة محددةٍ جـداً، هـي المقايضـة (لا التوزيع أو الإنتاج)، لاسـيما الدافـع إليها (لا ما يجعل التبادلاتِ المعتادةَ مستدامة، كالثقة مثلاً). وفي ما تبقى من كتابات سـميث تجـد شـرحاً مسـتفيضاً للدوافع الأخـرى التي تؤثـر على تصرف وسلوك الناس.

كذلـك بيَّن سـميث أنَّ سـلوكنا الأخلاقي يميل أحيانـاً إلى أن يأخذَ شكلَ اتباع الأعراف السائدة وحسب. وفي حين أشار إلى أن 'أهل التفكر والتبصـر' يمكـن أن يـروْا القوةَ فـي بعض هذه الحجج الأخلاقية بأسـهلَ مما يراها 'سواد الناس'،(**) لا يُستشف من كتابات سميث أن الناس عامةً يفشـلون باطـراد المـرةَ تلو المـرة في الأخـذ بالاعتبـارات الأخلاقية فيما يختـارون من سـلوك. لكنَّ الشـيءَ المهم الذي يسـتحق الذكر، مع ذلك، هـو إدراكُ سـميث أنه حتى عندمـا تحركنا دواعي الحجـج الأخلاقية، قد لا نراهـا علـى تلـك الدرجة من الوضـوح وقد نلمس خياراتِنـا متمثلةً في

(*) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (in the 1976 reprint, pp. 26–7).

(**) *The Theory of Moral Sentiments*, p. 192.

التصرف بمقتضى العرف السائد في مجتمعنا. وكما قال في نظرية المشاعر الأخلاقية: 'يتصرف كثيرٌ من الناس باحترامٍ جم، ويحرصون حياتَهم على ألا يقعَ عليهم كبيرُ لوم، دون أن يشعروا مع ذلك قط بمدى استحساسنا لياقةَ سلوكهم، ولا يدفعهم إلى هذا السلوك سوى احترامُهم ما يعتبرونه قواعدَ السلوك السائدة.'(*) يلعب هذا التركيز على قوة 'قواعد السلوك السائدة' دوراً مهماً في التحليل السميثوني للسلوك البشري ومضامينه. ولا تُقتَصر القواعد القائمة على ما يمليه حب الذات.

ومع ذلك، بالرغم من وضوح سميث التام حول أهمية مختلف الدوافع التي تحرك البشر، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر (كما أشرنا إليه في بداية هذا الفصل)، فقد سقط جانبٌ كبيرٌ جداً من علم الاقتصاد المعاصر تدريجياً في فخ التبسيط [المُخِلّ] الذي يتجاهل كلَ ما عدا المنفعة الذاتية من دوافع، وزادت 'نظريةُ الخيار العقلاني' النمطيةُ الطينَ بلة أنْ رَفَعتْ شأنَ هذا الانتظامِ الموهوم المزعوم في السلوك البشري فجعلتْه المبدأ الأساس للعقلانية. وإلى هذا المفصل أتحول الآن.

المنفعة الذاتية والتعاطف والالتزام

بالرغم من أن ما يسمى 'نظرية الخيار العقلاني' تصف عقلانيةَ الخيار بالسعي الذكي وراء المنفعة الذاتية، فليس فيها ما يوجب استبعادَ إمكانية أن يكونَ لدى الشخص تعاطفٌ تجاه الآخرين أو نفورٌ منهم. وقد افتُرِض أحياناً في نسخةٍ أضيقَ من نظرية الخيار العقلاني (التي تقترب الآن أكثر فأكثر من أن تصبحَ نظريةً عتيقة) أنَّ الأشخاص العقلانيين يجب ألا يكونوا أنانيين فحسب بل أن ينفصلوا عن الآخرين حتى لا يتأثروا إطلاقاً بصلاح حال أو إنجازات هؤلاء. لكنَّ الاهتمامَ بالآخرين لا يتعين أن يجعلَ الناسَ أقلَ اهتماماً بأنفسهم (أو يطلب منهم 'نكران

(*) Ibid., p. 162.

الذات'، كما يقول آدم سميث [في نظرية المشاعر الأخلاقية])، إذا انتهى بهم الأمر إلى تعزيز صلاح حالهم هم، مع الاغتباط أو التألم لصلاح أو [سوء] حال الآخرين. فهناك فرقٌ كبير بين أن يرى المرءُ كيف تتأثر حالُه بأحوال الآخرين ثم يسعى لصلاح حالِه هو فقط (آخذاً في الاعتبار ما يَلحق حيواتِ الآخرين في هذه الحال مِن أثر تفاعل المصالح)، وبين ابتعادِ المرء بالجملة عن السعي الفردي لصلاح حاله. يظل الأول جزءاً من القصة الأوسع للسلوك الدائر على المنفعة الذاتية ويمكن إدراجه في مقاربة نظرية الخيار العقلاني.

منذ أكثر من ثلاثين سنة، حاولتُ في ورقةٍ بحثٍ لي بعنوان 'الحمقى العقلانيون' 'Rational Fools' (وكانت محاضرةَ هربرت سبنسر لي بأكسفورد) سبرَ الفرق بين 'التعاطف' وبين 'الالتزام' كأساسيْن محتمليْن للسلوك المراعي للآخرين.(*) يشير 'التعاطف' (ويشمل هذا النفورَ، وجهَه السلبي) إلى تأثر صلاح حال الشخص بوضع الآخرين (كأن يشعرَ الشخص بالحزن أن يرى بؤسَ الآخرين)، بينما يُعنَى 'الالتزام' بكسر الحلقة المحكمة بين صلاح حال الفرد (مع أو بدون تعاطف) وبين اختيار الفعل (كأن يلتزمَ المرءُ المساعدةَ على رفع شيءٍ من البؤس حتى لو لم يكن هو نفسُه يعاني منه)'.(**) يمكن أن يجتمعَ التعاطفُ مع السلوك الأناني،

(*) Amartya Sen, 'Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), reprinted in *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), and also in Jane J. Mansbridge (ed.), *Beyond Self-Interest* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990). هذا التمييز الثنائي بين التعاطف وبين الالتزام، وإنْ كان أقلَ وضوحاً من تمييز آدم سميث متعدد الطبقات بين شتى الدوافع المختلفة، الذي يسير بخلاف هيمنة السعي الضيق للمنفعة الذاتية، مستوحىً، كما لا يخفى، من تحليل سميث.

(**) *Choice, Welfare and Measurement* (1982), pp. 7–8.

بالفعل ويتوافقَ حتى مع ما أسـماه آدم سـميث حب الذات. فإذا لم يحاول المرء رفعَ البؤس عن الآخرين إلا لأنَّ هذا يؤثر - وبمقدار ما يؤثر - على صلاح حاله هو، لا يعني هذا ابتعاداً عن حب الذات بصفته السببَ المقبولَ الأوحـدَ للتصرف.(*) أما إذا التزم الشـخص، مثـلًا، بالقيام بما يمكن القيامُ بـه لرفـع البؤس عن الآخرين - سـواءٌ تأثر صلاحُ حالـه بهذا البؤس أم لـم يتأثر - عندئذٍ، يكون ذلك ابتعاداً واضحاً عن السلوك النفعي.

قـدَّم الأسـتاذ غـاري بيكـر، أحـدُ أهم بنـاة نظريـة الخيـار العقلاني المعاصرين، عرضاً مضيئاً لنظرية الخيار العقلاني بشكلها الأوسع، بإفرادِهِ حيزاً منهجياً للتعاطف مع الآخرين كجزءٍ من الشعور الإنساني، مع التمسك باتباع المنفعة الذاتية ولا شيءَ سوى المنفعة الذاتية. بالفعل، لا يتعين على الناس أن يتشـرنقوا على أنفسـهم ليكونوا نفعيين، ويمكنهم الالتفاتُ إلى مصالـح الآخريـن في إطار منفعتهم هـم. لكـنَّ تحليلَ بيكر في كتابه تعليلُ الميـول 1996) *Accounting for Tastes*)، [لعـل فـي عنوان هذا الكتاب معارضـةٌ للمثـل القائل 'لا تعليلَ للميـول' 'There is no accounting for tastes'] وبالرغـم ممـا يأتـي به من تجديـدٍ كثير، لا يبتعد ابتعـاداً جوهرياً قط عما قدمه من معتقداتٍ أساسية قبل ذلك، في عمله الكلاسيكي الذي يُرجَـع إليـه كثيراً، المقاربة الاقتصادية إلى السـلوك الإنسـاني *Economic* 1976) *Approaches to Human Behavior*)، حيـث: 'يمكـن اعتبـار

(*) كذلـك تومـاس ناجـل فـرَّق تفريقـاً جيـداً في نقـده الرائد الاعتمـادَ الحصري على السـلوك المدفـوع بالمنفعـة الذاتيـة (:Oxford) *The Possibility of Altruism* (Clarendon Press, 1970) بيـن حالـةٍ يمكـن أن يفيـدَ فيهـا الشـخص مـن العمـل الغيري دون أن يقومَ هو بهذا العمل لذلك السبب، وبين شخص يقوم بذلك العمل الغيري لأنه يتوقع الإفادةَ شخصياً منه، لهذا السبب بالضبط. وبالرغم مما تبدو عليه الحالتـان مـن تشـابه، مـن حيث ما يلاحَظ فيهما من عمـل دون النظر إلى الدوافع، مـن المهـم ملاحظـة أن الحالـة الثانية تندرج جيداً في المقاربة العامة لنظرية الخيار العقلاني القائمة على المنفعة الذاتية كما لا تندرج الحالة الأولى.

السلوكِ البشري كلِه مشتملاً على مشارِكين (1)' يعظِّمون منفعتَهم (2) ويشكلون مجموعةً مستقرةً من المفضَّلات (3) ويجمِّعون قدراً أمثلَ من المعلومات والمُدخلات الأخرى في أسواق مختلفة'.(*)

الشيء المهم حقاً في مقاربة نظرية الخيار العقلاني RCT، دون أي قيدٍ غير ضروري، هو أنَّ محلَ التعظيم maximand [الوظيفة المراد تعظيمُها function to be maximized] في خيار المرء السلوكي ليس سوى المنفعة الذاتية أو السعادة، ويتوافق هذا الافتراض الأساسي مع الاعتراف بأن حيواتِ وسعادةَ الناس الآخرين هي مصدرُ مختلف المؤثرات على المنفعة الذاتية للمرء. وهكذا تمثل 'الوظيفةُ النفعيةُ' البيكرية Beckerian "utility function"، التي يُعتبَر الشخص معظِّماً إياها، وظيفةَ التعظيم في الخيار المتبصر لهذا الشخص ومنفعتَه الذاتية، الأمريْن معاً. اجتماعُ الأمرين هنا مهمٌ للغاية في كثيرٍ من التحليلات الاقتصادية والاجتماعية التي يقوم بها بيكر.

إذن، يمكننا بسهولة إدخالُ التعاطف في نظرية الخيار العقلاني، التي تركز على السعي للمنفعة الذاتية بصفتها الأساسَ العقلانيَ الأوحد للخيار، لكنْ بمعزلٍ عن الالتزام: هذا وحسب. لا شك أن توسيعَ بيكر النسخةَ القديمةَ المقيِّدةَ دون داع لنظريةِ الخيار العقلاني سيكون موضعَ ترحاب، لكنْ يتعين علينا كذلك الإشارةُ إلى ما تهمله هذه الصيغةُ البيكريةُ للنظرية. فهي لا تفسِح، خاصةً، في المجال لأي سببٍ يمكن أن يقودَ المرءَ إلى اتباع هدفٍ سوى صالحه الشخصي (من قبيل، 'مهما حصل لي، لا بد لي من مساعدتها'، أو 'أنا مستعد للتضحية بالكثير في سبيل وطني')، أو حتى الابتعاد – في مرحلةٍ متقدمة – عن السعي لهدفه هو (من قبيل،

(*) Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976), p. 14; and *Accounting for Tastes* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

'هـذا حقاً هدفي، لكـنْ يتعين عليَّ ألا أُعْلِيَ مصلحتي أنا وحدي إذ يجدر بـي أن أُنصِـفَ الآخريـن كذلـك'.) لعـل أهمَ مسـألةٍ تسـتوجب التوضيح هنـا، في سـياق المناقشـة الراهنة للعقـل والعقلانية، هـي أن نظريةَ الخيار العقلاني، حتى في شـكلها الموسـع، تفترض أن الناسَ ليسـت لديهم في الواقـع أهدافٌ سـوى السـعي لصالحهم الشـخصي فحسـب، بل تفترض كذلك أنهم مسـتعدون لمجافاة العقل إذا كان لهم أن يُدخلوا في حسـابهم أيَ هدفٍ أو دافعٍ آخر سوى السعي لصالحهم الشخصي، بعد ملاحظة ما قد يؤثر عليه من عواملَ خارجية.(*)

الالتزامات والأهداف

من السـهل أن ندركَ أنْ لا شـيءَ غيرَ اعتيادي، أو مجافٍ على نحوٍ خـاص للعقـل، في أن يختارَ الشـخص السـعيَ لهدفٍ ليس مقيَـداً حصراً بمنفعتـه الذاتية. فكما قال آدم سـميث، لدينـا دوافعُ مختلفةٌ كثيرة، تمضي بنـا بعيـداً إلى ما وراء السـعي لمنفعتنا الذاتيةِ وحسـب. فلا شـيءَ يجافي

(*) انظـر أيضـاً الورقـة المهمـة Christine Jolls, Cass Sunstein and Richard Thaler, 'A Behavioral Approach to Law and Economics', *Stanford Law Review*, 50 (May 1998). يمضـي هـؤلاء الثلاثـة أبعـدَ مـن ذلـك بكثير علـى دربِ تقليص التوصيـف الأحـادي للمنفعة الذاتية، وللتوسـعات التي يقترحـون معقوليةٌ تجريبية وقيمةٌ تفسيرية. لكنهم لا يعادون، في هذه الورقة، ائتلافَ (1) صالح المرء (مع أخذ كل أشـكال التعاطف والنفور في الحسـبان)، (2) ومحلَ التعظيم الذي يسـتخدمه المـرء فـي خيـاره المتبصـر. وهكذا يكـون النقدُ الذي يقدمه هـؤلاء الكتابُ الثلاثة مسـاهمةً مهمة في النقاش 'ضمن' المفهوم الأساسـي للعقلانية كما هو مصاغ في نظريـة الخيـار العقلانـي (RCT) بصيغتها الأوسـع. وقد ناقشـتُ نطاقَ وحدودَ نقدِ جولـز وسنشـتاين وتالر في المقالة الافتتاحيـة لكتابي Jolls, Sunstein and Thaler in the introductory essay to *Rationality and Freedom*: 'Introduction: Rationality and Freedom' (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), pp. 26–37.

العقـل في رغبتنا في القيام بأشـياءَ ليسـت أنانية تمامـاً. بل قد تكون بعضُ هـذه الدوافع، كـ'الإنسـانية والعدالة والجـود وروح الخدمة العامة' مثمرةً جداً للمجتمع، كما قال سميث.(*)

لكـنْ ثمـة، مع ذلـك، ميلٌ إلـى مقاومة التسـليم بإمكانيـة أنَّ الناسَ يمكـن أن تكـونَ لديهم أسـبابٌ وجيهة حتـى لتجاوزِ خدمـة أهدافهم هم (سـواءٌ أكانـت هذه الأهدافُ نفسُـها قائمةً فقط علـى المنفعة الذاتية أم لم تكـن). الحجـة هـي: أنَّك إذا كنتَ لا تتبـع بوعي ما تعتبـره أهدافَك، فإنَّ تلـك الأهـداف لا يمكن أن تكونَ في الواقع أهدافَك أنت. بالفعل، فاتباعُ المـرءِ أهدافَه 'ليس كلاماً فارغاً فحتى الأشـخاصُ المغايرون أو الغيريِّون لا يسعهم اتباعُ أهداف الآخرين دون جعلها أهدافَهم هم'.(**)

النقطـة التـي يشـار إليها هنا هـي أنَّ إنكارَ أنَّ العقلانيـةَ توجب على المـرء التصـرفَ بدافعٍ من ذاته خدمةً لأهدافه (لا يقيده في ذلك قيد إلا ما كان خارجـاً عـن ذاته)، لا يعني بالضرورة وجوبَ أن يكرسَ المرءُ نفسَـه خدمةً لأهداف الآخرين. ففي إمكاننا تسـويغُ سـعينا لاتباع قواعد السلوك المحتـرم التي نعتبرها منصفةً للآخرين أيضاً، ما قد يكبحَ الهيمنةَ الأحادية

(*) The Theory of Moral Sentiments, p. 189. يأخـذ سـميث فـي الاعتبـار مختلفَ الأسـباب التـي تدعـو إلى الإفسـاح في المجال لشـتى هـذه الدوافع، ومنهـا النداءُ الأخلاقي والسموُ المسلكي والمنفعة الاجتماعية.

(**) هكـذا تلخـص فابييـنّ پيتر وهانس برنارد شـميد خطَ انتقاد حيـودِ المرء عن اتباع 'مـا اختـارَ مـن هـدف' فـي مقالتهمـا التمهيدية لمجموعـةٍ مهمةٍ جداً مـن الأوراق حـول موضوعـاتٍ ذات صلـة:. Fabienne Peter and Hans Bernhard Schmid, 'Symposium on Rationality and Commitment: Introduction', *Economics and Philosophy*, 21 (2005), p. 1. تعتمـد معالجتـي هـذا الاعتـراض علـى ردي على مجموعةٍ أكبر من المقالات جمعها پيتر وشـميد (مع إسـهاماتهما المهمة في الموضـوع) فـي ذلك المجلد: 'Rational Choice: Discipline, Brand Name and Substance', in Fabienne Peter and Hans Bernhard Schmid (eds), *Rationality and Commitment* (Oxford: Clarendon Press, 2007).

عندنـا لاتبـاع أهدافِنا الخاصةِ فحسـب. ليس في احترامنا قواعدَ السـلوك الرشيد لغز، فهذا يمكن أن يلطفَ سعينا لما نعتبره عدلاً - وعقلاً - أهدافاً لنا نسعى عموماً لخدمتها.

لنضربْ مثلاً لذلك القيد الذي لا يجبرنا على 'تبني' أهداف الآخرين. قد يحصل أنْ تشغَلَ المقعدَ الذي بجانب النافذة في رحلةٍ جوية، والنافذةُ تشـع بضوء نهارٍ مشـمس. حين تسـمع الذي يجلس بجانب الممر يطلب منك إسـدالَ السـتارة ('من فضلك، لو سـمحت') كي يستطيعَ رؤية شاشة حاسـوبِه بشـكلٍ أفضـل، ليتفـرغَ كلياً للعبةٍ مـا على هذا الحاسـوب. أنت تعرف اللعبة وهي في نظرك لعبةٌ 'سـخيفةٌ كلَ السـخف' ('مضيعةٌ عظيمةٌ للوقت'). تشعر عموماً بالإحباط لوجود كل هذا القدر من الجهل حولك، وكلِ هـذا العـدد من الناس الذين يلعبون ألعاباً فارغة بدل قراءة الأخبار - والانكباب على معرفة ما الذي يجري في العراق أو أفغانستان أو حتى في بلدهم هم. ومع ذلك، تقرر التصرف تصرفاً لائقاً وتَنزل عند طلب هاوي لعبة الحاسوب، وتتكرم عليه بإسدال الستارة.

ما عسانا نقول عن خيارك؟ ليس من الصعب إدراك أنك لست تكره أن تساعدَ جارك - أو أي شخصٍ آخر - وتخدمَ صالحَه، لكنْ قد لا ترى صالحَ جارك في إضاعة وقته في لعبةٍ سـخيفة جداً - وفي مسـاعدته على ذلـك. وتظـل، في الحقيقة، راغباً تماماً في إعارته النسـخةَ التي لديك من النيويورك تايمز، فسـتكون قراءتُها أفضلَ لتنوير وصلاح جارك بكثير، أنت مقتنـعٌ بذلـك. ولا يكون تصرفُك لازمةً لخدمة أي صلاح حال على وجه العموم.

المسألةُ الأساسية هنا ربما تكون ما إذا كان يجدر بك فرضُ حواجزَ - أو رفضُ إزالة ما يقف من حواجز - أمامَ خدمة أهداف الآخرين، عندما لا تكون هذه الأهداف بأي معنى شريرة، حتى لو - كما في هذه الحال - كنـتَ لا تعتقـد أنها تخـدم صالحَهم. قد تكون متـردداً، كقاعدةٍ عامة، في

حجب المعونة عن جارك (بصرف النظر عن رأيك في أهدافه)، أو قد ترى أنه، بالرغم من أنَّ جلوسَك في المقعد الذي بجانب النافذة يجعلك تتحكم بستارة النافذة القريب منك، ما ينبغي لك أن تستخدمَ هذه الميزة دون اعتبار رغبة الآخرين وكيف سيتأثرون بخيارك هذا المتعلقِ بالستارة (بالرغم من أنك نفسَك كنت تتمتع بأشعة الشمس التي ستُحجَب عنك الآن بالستارة وبالرغم من أنك تنظر باستخفاف إلى هدف جارك في المقعد المجاور).

قد تَستدعي هذه الحججَ صراحةً أو تُدخِلها ضمناً في قرارك، لكنْ يبدو من سلوكك المتأثر اجتماعياً أن هدفَك هو مساعدةُ الآخرين على خدمة أهدافهم، بصرف النظر عن رأيك فيها، هل هذا صحيح؟ فلأنك تقبل معاييرَ السلوك الاجتماعي، توصلتَ إلى مساعدة الجالس بقربك على خدمة هدفه هو. لكنْ لا بد أن يقال إما أنَّ هدفك هو مساعدة الآخرين قدْر جهدك على خدمة أهدافهم، أو أن أهدافَهم أصبحت أهدافَك أنت أيضاً بشكلٍ ما (تتنفس الصعداء و'تشكر الله' أن الأمرَ ليس كذلك). أم لعلك تتبع معيارَ السلوك اللائق الذي حدث أن قبِلتَه (دع الآخرين يفعلون ما يحلو لهم)، وهو قيدٌ سلوكي فرضتَه على نفسك في اختيارك أفعالَك.

لا شيءَ غريب، أو سخيف، أو لاعقلاني في قرارك أن 'تدعَ الآخرين وشأنهم'. فما أكثر الآخرين في هذا العالم الذي نعيش فيه، ولنا أن نفسحَ لهم في المجال كي يعيشوا كما يحبون وإنْ لم نعتبر طريقتَهم في العيش شيئاً جيداً يتعين علينا تعزيزُه. يمكن أن يأخذَ الالتزام ليس فقط شكلَ الرغبة في خدمة أهداف لا تنال كلياً من المنفعة الذاتية للمرء؛ بل يمكن أن يأخذَ كذلك شكلَ اتباع قواعد السلوك المقبول، وربما الكريم، الذي يكبح ميلَنا إلى الاقتصار على خدمة أهدافنا نحن بصرف النظر عن تأثيرها على الآخرين. فما ينبغي اعتبارُ مراعاةِ الآخرين وتلبيةُ حاجتهم مجافاةً للعقلانية.



9
تعدد مسارات التفكير المحايد

قلنا في الفصل السابق أنْ لا شيءَ استثنائياً أو لا عقلاني في أن تتخطى خياراتُ وقراراتُ المرء الحدودَ الضيقةَ للسعي الحصري للمنفعة الذاتية. فيمكن أن تمضيَ أهدافُ الناس بعيداً إلى ما وراء التعزيز الأناني للمنفعة الذاتية فحسب، بل قد تتخطى خياراتُهم السعيَ الأناني لأهدافهم الذاتية، يدفعهم إلى ذلك ربما اهتمامُهم للسلوك المحترم، فيُتيحون للآخرين السعيَ لأهدافهم هم أيضاً. إنَّ الإلحاحَ فيما يسمى نظرية الخيار العقلاني على تعريف العقلانية بأنها ببساطة التعزيز الذكي للمنفعة الذاتية الشخصية يحط كثيراً من شأن التفكير البشري.

وقد دُرست في الفصل السابقِ الصلةُ بين عقلانية الخيار وقابلية الأسباب التي يستند إليها هذا الخيار للصمود أمام التدقيق العقلاني. بهذا الفهم، تكون العقلانيةُ في المقام الأول مسألةَ تأسيسِ خياراتنا – صراحةً أو ضمناً – على الفكر الذي يستطيع بكفاءة الصمودَ في امتحان التدقيق النقدي، ويتطلب منا أن نُخضِعَ بأنفسنا خياراتِنا، وأفعالَنا وأهدافَنا، وقيمَنا وأولوياتِنا، إلى التدقيق النقدي الجدي ونتحققَ من أنها تجتاز هذا الامتحان. وبيَّنا كذلك أنْ لا أساس لتصور أنَّ المنفعةَ الذاتية هي الدافع حقاً وليس لسواها وزن في ميزان التدقيق النقدي.

ولكن، في حين تُفسِح عقلانية الخيار بسهولة في المجال للدوافع غير الأنانية، لا تتطلب العقلانية بحد ذاتها ذلك. وفي حين لا شيءَ غريباً أو لا عقلاني في أن يندفعَ المرء للاهتمام بالآخرين، سيكون القول بضرورةِ أو وجوب ذلك عقلاً أصعب. فلدينا أسبابٌ قوية، تجتاز امتحانَ التدقيق النقدي الذاتي، للتصرف وفق ما نحب. فالعقلانية كخصيصةٍ

للسلوك المختار لا تستبعد الغيرية المتفانية، ولا السعيَ الواعيَ للمكسب الشخصي.

إذا قـررت مـاري، بطريقةٍ مقنعة وذكية، اتباعَ فكرتها لخير المجتمع، حتى بتضحيةٍ كبيرة من طرفها، سيكون من الصعب اعتبارُها، لهذا السبب، 'لا عقلانيـة'. كذلـك قد يصعب اتهام پول باللاعقلانية حتى لو كان يعظِّم منفعتـه الذاتيـة ولا شـيءَ سـوى ذلـك، بشـرط أن تجتـازَ قيمُـه وأولوياتُه وخياراتُه امتحانَ التدقيق الجدي الذي يُخضِعها له هو نفسُه.(*) وقد يكون الالتزام بهموم الآخرين ببساطة أقلَ أهمية عند پول مما هو عند ماري.(**) قد نظن أن پول شخصٌ أقلُ عقلانيةً من ماري، لكنْ كما بين جون راولز، هـذه مسـألةٌ مختلفة عـن اللاعقلانية على هـذا النحـو.(***) فالعقلانية في الحقيقة نظامٌ متسـامح يتطلب اختبارَ التفكير، لكنه يسـمح للتدقيق الذاتي الحصيف أن يأخذَ أشكالاً مختلفةً جداً، دون أن يفرضَ بالضرورة انتظاماً قوياً في المعايير. فلو كانت العقلانية كنيسة، لكانت كنيسةً واسعة. بالفعل، تميـل المعقوليـة reasonableness، كما وصفهـا راولز، إلى أن تكونَ أكثرَ

(*) سيكون على پول أن يأخذَ في اعتباره، بين ما يأخذ، حقيقة أن سعيَه الصرف لمنفعته الذاتية لا يؤثر سـلباً على علاقاته بالآخرين، ما قد يكون خسـارةً له حتى لأسـبابٍ أنانية.

(**) يتيح مصطلح «عقلاني» تمييزاً آخر أضاءه توماس سكانلون: (1) ما الشيء الذي يكون لدى المرء أفضل الأسباب لعمله، (2) وما الذي يتعين على المرء عملُه لئلا يكونَ لاعقلاني (انظر Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), pp. 25–30). يمكن اعتبار ماري وپول عقلانييْـن بالمعنييْـن. لكـن تبقـى، مع ذلك، مسـألة صمود الأسـباب في امتحان التدقيـق النقـدي المهـم جـداً في مفهـوم العقلانية كما هو معتبَـر في هذا الكتاب (انظر الفصل 8)، وقد ناقشتُه بتفصيلٍ أوفى في كتابي *Rationality and Freedom* (2002).

(***) انظر John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 5–8.

تطلباً من متطلبات العقلانية المجردة rationality.(*)

سوف يتطلب الأمر منا شحذَ وتشديدَ متطلباتِ التدقيق عند الانتقال من فكرة العقلانية إلى فكرة المعقولية، إنِ اتبعنا جون راولز عموماً في تفسير ذلك الفرق بين الفكرتين. كما بيَّنا في الفصل 5 ('الحياد والموضوعية')، يمكن ربط فكرة الموضوعية منهجياً في التفكير والسلوك العمليَّيْن بمتطلبات الحياد. بناءً عليه، يمكننا اعتبارُ معيارِ موضوعية المبادئ الأخلاقية ذي الصلة مرتبطاً بقابلية هذه المبادئ للصمود defensibility في إطارٍ من النقاش العام الحر والمفتوح.(**) وسيكون لآراء وتقييمات

(*) ولكن، في توضيح 'الفرق الحميم بين المعقولية والعقلانية'، يضرب توماس سكانلون مثلاً يبدو أنه يسير في الاتجاه الآخر (*What We Owe to Each Other,* pp. 192–3). يقول سكانلون، قد يجدَ شخصٌ ما من 'المعقول' 'reasonable' تماماً الاعتراضَ على سلوك شخص آخر عتيّ، ومع ذلك يرى أنه سيكون أمراً 'لا عقلاني' 'irrational' الإفصاحُ عن هذه الإدانة لاحتمال أنْ يُغضبَ ذلك الشخصَ العتيّ: وعليه، لا يلزم، من الناحية العقلانية، الإفصاحُ عن العبارة المعقولة في بعض الظروف. يبدو لي أن ثمة مسألتين مختلفتين قد طُرحتا هنا معاً. الأولى، أنَّ متطلبات المعقولية تختلف عن متطلبات العقلانية ولا يتعين أن تتطابقَ هذه مع تلك (وأميل إلى القول، عموماً، إنَّ المعقولية تتطلب عادةً شيئاً أكثرَ من مجرد العقلانية). والمسألة الثانية، وجوبُ تمييز عقلانيةِ فهم أو رأي ما عن عقلانية التعبير العلني عن هذا الفهم أو الرأي. وقد يكون الفرق بينَ 'عبارةٍ جيدة' و'عبارة جيدة أنْ تقال' أساسياً جداً في نظام التفكير والاتصال المزدوج. وقد حاولت تحليلَ هذا الفرق في 'وصف الخيار'، في كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

(**) تبدو عبارات راولز نفسه مركزةً على الحوار المفتوح، لا مع كل الناس بل مع 'العقلاء' 'reasonable persons' فقط، وقد بينتُ في الفصل 5 الفرقَ بين هذه المقاربة التي فيها بعض العناصر الناظمة الواضحة (التي تظهر في تحديد مَن هم 'العقلاء' وما 'المعقول' عندهم) وبين نظرة هابرماس الأكثر إجرائية. وقلتُ في ذلك الموضع إنَّ الفرقَ قد لا يكون على تلك الدرجة من الحدة التي يبدو عليها للوهلة الأولى.

الآخرين ومصالحهم هنا دور لا تتطلبه العقلانية وحدها.(*)

لكنْ علينا، مع ذلك، أن نبحثَ بدقةٍ أكبر فكرةَ قابلية صمود المبادئ في إطار التفكير مع الآخرين. فما الذي يتطلبه هذا الصمود ولِمَ؟

ما لا يسع الآخرين رفضُه عقلاً

في مسرحية الملك جون *King John* لِوليام شكسبير، يلاحظ فيليب، الابن غير الشرعي، أنَّ تقييمَنا العام للعالَم غالباً ما يتأثر بمصالحنا الخاصة:

حسناً أقول كمُعَدِمٍ ما ثَمَّ إثمٌ كالغناء؛
وفضيلةٌ لي أنْ أقولَ على الغنى الفقرُ ساء(**)

Well, whiles I am a beggar, I will rail
And say there is no sin but to be rich;
And being rich, my virtue then shall be
To say there is no vice but beggary

يصعب إنكار أنَّ أوضاعَنا ومآزِقَنا يمكن أن تؤثرَ على مواقفنا العامة ومعتقداتِنا السياسية حول الفوارق والاختلافات. وإذا أخذنا النقدَ الذاتي بجديةٍ كبيرة، فقد نَحْمل أنفسَنا بصرامةٍ عقليةٍ كافية على الانسجام في أحكامنا التقييميةِ العامة (بحيث تكون أحكامُنا على الأغنياء، مثلاً، لا تختلف اختلافاً جذرياً بين أن نكونَ نحن موسرين أم معسرين). لكنْ ليس ثمة ما يضمن حصولَ هذا النوع المتطلِب من التدقيق النقدي دوماً، لأننا ذاتيون جداً فيما نحمل من أفكارٍ وآراء في الأشياء التي تمسنا مباشرة،

(*) يمكن تعريف باع 'إطار النقاش العام الحر والمفتوح' بطرق مختلفة، وقد تكون اختلافاتُ الصياغة مهمةً جداً في رؤية الفروقات الدقيقة - الدقَّيقة جداً أحياناً - بين استخدام راولز هذه المقاربة واستخداماتِ مفكرين آخرين ككانط وهابرماس إياها. لكني لن أدخلَ هنا في تفصيل مسائل التمييز هذه، لأنها ليست مركزية لمقاربة هذا الكتاب.

(**) William Shakespeare, King John, II. 1. 593–6.

وقد يحد هذا من قدرتنا على نقد ذواتنا.

في السياق الاجتماعي، الذي يشتمل على وجوب إنصاف الآخرين، ستكون هناك ضرورةٌ ما لتجاوز ما تتطلبه العقلانية من تساهلٍ مع الذات، وأخذِ متطلبات 'السلوك المعقول' نحو الآخرين في الاعتبار. في ذلك السياق الأكثر تطلباً، يتعين علينا إيلاءُ اهتمامٍ جدي لآراء وشواغل الآخرين، لأن لها دوراً في التدقيق النقدي الذي يمكن أن تخضعَ له قراراتُنا وخياراتُنا. بهذا المعنى، يتعين أن يتجاوزَ فهمُنا الصوابَ والخطأ ما دعاه آدم سميث إملاءات «محبة الذات».

بالفعل، كما قال توماس سكانلون وقولُه مقنع، 'التفكيرُ في الصواب والخطأ هو، في أبسط حالاته، التفكيرُ في ما قد يكون مبرَراً لدى الآخرين على أساس أنهم لا يستطيعون رفضَه عقلاً، ما لم يكونوا مكابرين». (*) وبالرغم من أهمية صمود فكرة العقلانية في اختبار النقد الذاتي، لا بد من إعطاء الالتفات الجدي إلى التدقيق النقدي من منظور الآخرين دوراً مهماً في جعلنا نتخطى العقلانيةَ إلى السلوك المعقول بما له من صلةٍ مع هؤلاء. من الواضح أنَّ ثمة متسعاً هنا لمتطلبات الأخلاق السياسية والاجتماعية.

هل يختلف معيار سكانلون عن متطلبات الإنصاف الراولزي، من خلال أداة 'الوضع الأصلي' التي شرحنا آنفاً؟ لا شك، ثمة صلةٌ قوية بين الاثنين. بالفعل، فقد ابتكر راولز 'حجاب الجهل' في 'الوضع الأصلي' (حيث لا يعلم أحد ما الذي سيصبح في العالَم الفعلي) لجعل الناس يتجاوزون مصالحَهم وأهدافَهم الخاصة. ومع ذلك ثمة اختلافاتٌ جوهرية بين تحليل راولز الذي هو قطعاً تحليلُ 'عقد-اجتماعي'، يركز

(*) Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (1998), p. 5؛ انظر أيضاً مقالته 'Contractualism and Utilitarianism', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

في النهاية على الفوائد المشتركة من خلال الاتفاق، وبين تحليل سكانلون الأوسـع للتفكير (وإنْ كان سـكانلون يخلط الأمور بالإلحاح على وصف مقاربته بأنها 'عقد-اجتماعية').

فـي التحليـل الراولـزي، عندمـا يجتمـع ممثلـو الشـعب ويحددون المبـادئ التـي يجـب اعتبارها 'عادلة' لتسـيرَ على هديها البنيةُ المؤسسـيةُ الأوليةُ للمجتمع، تكون مصالحُ الناس كلِهِمُ مهمة على اختلافهم (بشكلٍ مغْفل، لأن أحداً منهم لا يعلم، بفضل 'حجاب الجهل'، ما الذي سيصبح بالضبـط فـي الواقع). وكما وصفَ راولز الوضـعَ الأصلي في كتابه نظرية فـي العدالـة، لا تُطلـق الأحـزاب أو يُطلـق ممثلوها في مـداولات الوضع الأصلـي أيَ آراء أخلاقية أو ثقافيـة محددة تكون عندهم؛ فمهمتُهم إعلاءُ مصالحهـم ومصالـح مَن يمثلون ولا شـيءَ سـوى ذلـك. وبالرغم من أنَّ جميعَ الأحـزاب كلٌّ منها يتبـع مصلحتَه، يمكن اعتبـارُ العقد الاجتماعي الـذي أريـدَ أن يُتوصَـلَ إليـه بالإجماع، فـي المنظور الراولـزي، الأفضل لمصالـح الجميـع، مأخـوذةً معاً، مـن وراء 'حجاب الجهـل'.(*) لا بد من التشـديد علـى أن التجميـعَ المحايـد Impartial aggregation مـن خلال

(*) انظر John Harsanyi, 'Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility', *Journal of Political Economy*, 63 (1955). وثمـة آخـرون يدّعـون أنَّ لديهـم حـلاً، كتعظيـم المجموع الكلـي للفوائد المعـدَّل بالعدالـة، كالذي طرحه جميـس ميرليز ('An Exploration of the Theory of Optimal Income Taxation', *Review of Economic Studies*, 38, 1971). انظر أيضـاً (John Broome, *Weighing Lives* (Oxford: Clarendon Press, 2004. لـن أفصِّلَ أكثر في هذه المسـألة هنا، لكنها مطروقةٌ في كتبي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970, and Amsterdam: North-Holland, 1979); *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973, expanded edition, jointly with James E. Foster, 1997); and 'Social Choice Theory', in Kenneth Arrow and Michael Intriligator (eds), *Handbook of Mathematical Economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986).

'حجاب الجهل' لا يَلزم أن يكونَ سهلاً خِلْواً من المعضلات، لأنه ليس واضحاً على الإطلاق ما الذي سيُختار في ظل ذلك النوع من الجهل. فغيابُ حلٍ فريد، يختاره الفرقاء كافةً بالإجماع، يكافئ غيابَ تجميعٍ اجتماعيٍ فريد للمصالح المتعارضة للناس المختلفين. فمثلاً، يتعين على صيغة راولز التوزيعية التي تعطي الأولوية لتعظيم مصالح الأفقر من الناس أن تتنافسَ مع الصيغة النفعية التي تعطي الأولوية لتعظيم جملة منافع الكافة: بالفعل، يتوصل جون هارساني إلى هذا الحل النفعي على أساس استخدامٍ مشابهٍ تماماً للجهل المتخيَل [عند جون راولز] لما سيؤول إليه حالُ كلِ شخص.

في المقابل، في صياغة سكانلون، وبالرغم من أن مصالحَ الفرقاء هي أساسُ النقاش العام، يمكن أن تأتيَ الحججُ، التي تفيد بأن القراراتِ المراد اتخاذُها يمكن أو لا يمكن أن 'تُرفَضَ عقلاً'، من أي شخص في المجتمع المعني أو خارجه يقدم أسباباً محددةً يُقِيم عليها تلك الحجج. وبالرغم من أنَّ للفرقاء المعنيين في هذا الأمر كلمة لأنَّ مصالحَهم تتأثر، يمكن أن تأتيَ لهم الحججُ في شأن ما يمكن أو لا يمكن رفضُه عقلاً مما يطرحه الغير نيابةً عنهم من آراءَ أخلاقيةٍ مختلفة إنْ اعتُبِرَت معقولة، بدل حصر الاهتمام بخطوط تفكيرهم هم أنفسهم. بهذا المعنى، تتيح مقاربة سكانلون التحركَ في السبيل الذي راده آدم سميث بفكرة 'المشاهد المحايد' (انظر الفصل 8)، وإنْ ظلَ أساسُ كل الحجج مقيداً، حتى في تحليل سكانلون، بشواغل ومصالح الفرقاء المعنيين أنفسِهم.

هناك أيضاً توسيعٌ استيعابي في مقاربة سكانلون لأن الأشخاصَ الذين تتأثر مصالحهم لا يتعين أن يأتوا من مجتمعٍ أو بلدٍ أو كيانٍ سياسيٍ معين واحد، كما في سعي 'الناس أنفسهم بأنفسهم' للعدالة في المقاربة الراولزية. تتيح صيغة ستانلون توسيعَ التجمع البشري الذي تُعتبر مصالحُه ذاتَ صلة: فلا يتعين أن يكونوا كلُهم مواطنين في دولةٍ معينة

ذاتِ سيادة، كما في النموذج الراولزي. كذلك، بما أن البحث هو عما يكون لدى الناس من أسباب في مختلف المواقف، لا تكون تقييماتُ الناس المحليين فقط هي المهمة. وقد علّقتُ في الفصل 6 خاصةً، على الطبيعة المقيِّدة للمقاربة 'العقد-اجتماعية' الراولزية في الحد من الآراء المسموح باعتبارها في المداولات العامة، ولدينا سببٌ وجيه للبناء على صيغة سكانلون لا على صيغة راولز، بمقدار ما تزيل مقاربة سكانلون المسماة 'عقد-اجتماعية' من هكذا قيود.

السبب الذي دعى سكانلون إلى تسمية مقاربته 'عقد-اجتماعية' (وهذا لا يساعد، في ظني، على إظهار اختلافاته عن نمط التفكير الراولزي) هو، كما يقول، استخدامُه 'فكرةَ الإرادة المشتركة لتعديل مطالبنا الخاصة بحثاً عن أساسٍ لتبرير يكون لدى الآخرين كذلك سببٌ لقبوله'. وبالرغم من أن هذا لا يَفترض مسبقاً أيَ عقد، لا يخطئ سكانلون في اعتبار هذه الفكرة 'مكوناً مركزياً لتقليد العقد الاجتماعي الذي يعود إلى روسّو (ص 5). لكنْ هذه، بهذا الشكل العام، فكرةٌ أساسيةٌ مشتركة مع كثيرٍ من التقاليد الأخرى أيضاً، من التقليد المسيحي (وقد عرضتُ في الفصل 7 مناقشاتِ يسوع الناصري مع الناموسي المحلي حول كيفية التفكير في قصة 'السامري الطيب') إلى تقليد آدم سميث بل إلى التقليد النفعي (لاسيما نسخة جون ستيورات ميل منه). وإنَّ مقاربةَ سكانلون أكثرُ عموميةً بكثير مما قد يبدو من محاولته حصرَها بشدة في نطاق 'تقليد العقد الاجتماعي'.

تعدد المبادئ التي لا يسع المرءَ رفضُها

أتحول الآن إلى مسألةٍ أخرى. فمن المهم إدراكُ أنَّ طريقةَ سكانلون في تحديد المبادئ التي يمكن اعتبارها معقولة لا تحتاج إلى أن تقدِمَ لنا، بأي شكلٍ من الأشكال، مجموعةً فريدةً من المبادئ. لم يقل سكانلون

نفسُه شيئاً كثيراً عن تعددية المبادئ المتنافسة التي يمكن أن يجتازَ كلٌ منها اختبارَه الخاص في قدرة الإقناع test of non-rejectability. ولو أنه فعل، لاستبانَ التبايـنُ بين ما يدعـوه مقاربةً 'عقد اجتماعيـة' و'المقاربة العقد-اجتماعية' بالمعنى الصحيح. يتعين على المقاربة العقد-اجتماعية - سواءٌ أكانـت آتيـةً من هوبس أم روسـو أم راولز - أن تـؤديَ إلى عقدٍ اجتماعي معيـن يحـدِد، في حالة راولز، مجموعةً فريدة من 'مبادئ العدالة' 'بصفتها إنصافـاً'. بالفعـل، من المهم جداً إدراكُ مدى أهمية تلك الفرادة للأسـاس المؤسسـي للتفكير الراولزي، لأن تلك المجموعةَ الفريدة من المتطلبات هـي التي تحـدد، كما يقول راولز، البنيةَ المؤسسـيةَ الأولية للمجتمع. من تلك الخطوة المؤسسـية الأولى المسـتندة إلى اتفاق على مجموعةِ مبادئ ينتقـل الوصفُ الراولـزي للمجتمع العادل إلى السـمات الأخرى (كتنفيذ 'المرحلة التشريعية'، مثلاً). ولو كانت هناك مبادئُ متنافسة ذاتُ متطلباتٍ مؤسسـيةٍ مختلفة تنبثق جميعاً من الوضع الأصلي، لما أمكنَ سـردُ الراوية الراولزية بالشكل الذي سُرِدَت به.

وقد شـرحتُ المسـألة آنفاً في الفصل 2 ('راولز وما بعده')، بتركيزٍ ذي صلة وإنْ كان مختلفاً - هو استحالة افتراض أن مجموعةً ما فريدةً من المبادئ ستُختار بالإجماع في الوضع الراولزي الأصلي. فلو كانت هناك بدائـلٌ كثيـرة تنتظـر أن تُختار جميعاً في نهاية تمريـن الإنصاف، لما أمكنَ التوصلُ إلى تعريفِ عقدٍ اجتماعيٍ فريد يصلح أساسـاً للرواية المؤسسـية الراولزية.

ثمـة شـيءٌ علـى قدرٍ مـن الأهمية فـي فهـم إمكانية تعدد الأسـباب القويـة والحياديـة التي يمكن أن تنشـأ مـن التدقيق الفاحـص. فكما بينتُ (في المقدمة)، لدينا أنواعٌ مختلفة ومتنافسـة من أسـباب العدل، قد يكون مـن المسـتحيل رفضُهـا جميعاً إلا مجموعـةً واحدة من المبـادئ المتنامة المترابطة فيما بينها ترابطاً محكماً وتاماً. وحتى عندما تكون لدى الشخص

أولويـةٌ تفضيليـةٌ واضحـة، فإنَّ هـذه الأولوية قد تتفاوت من شـخصٍ إلى آخـر، وقـد يصعـب على المرء أن يرفـضَ جملةً واحدة أسـباباً وجيهة لها عند الآخرين أولوية.

فمثـلاً، فـي حالة الأطفال الثلاثة المتنازعين على فلوت التي ناقشـنا فـي المقدمـة، يمكـن القول إنَّ مسـاراتِ الفعِل الثلاثة البديلة كلَها تسـتند إلى حججٍ تبريرية لا يسع المرءَ رفضُها عقلاً، حتى بعد كثيرٍ من المداولة والتدقيق. فقد كان يمكن كلَ حجةٍ من الحجج التبريرية الثلاث التي تستند إليها مطالب الأطفال الثلاثة أن تأخذَ شكلاً 'محايداً'، بالرغم من اختلاف التركيـز علـى ما كانت الحالاتُ الثلاث قائمةً عليه من أسـبابٍ شـخصية. فقد كانت إحداها قائمةً على تلبية مطلب الإشـباع والسعادة، والثانيةُ على مبدأ المساواة الاقتصادية، والثالثةُ على إدراك أحقيةِ المرء في التمتع بعمل يديـه، وكلُ هـذه مطالبُ مهمة. قـد ينتهي بنا الأمر، بالطبـع، إلى أن نأخذَ هـذا الجانـبَ أو ذاك في معالجتنا هذه الأسـسَ المتنافسـة، لكنْ سـيكون من الصعب جداً المحاجةُ بوجوب قبولِ سببٍ واحدٍ من الأسباب الثلاثةِ المُسـاقة ورفضِ السـببيْن الآخريْـن بحجة أنهما 'غيـر محايديْن'. بالفعل، حتـى الحُكام المحايدون تماماً، الذين ليسـوا مغرضين ولا غريبي أطوار، يمكن أن يدركوا قوةَ الأسباب المتعددة المختلفة للعدالة في هكذا حالة، وقد ينتهون إلى الاختلاف فيما بينهم حول ما ينبغي اتخاذُه من قرار، لأن كلَ حُجةٍ من الحُججَ المتنافسة لها نصيبٌ مزعوم من الحياد.

الفوائد المشتركة للتعاون

ليس من الصعب رؤيةُ السبب الذي يجعل المقاربةَ العقد-اجتماعية جذابـةً لبعـض 'الواقعييـن' المزعوميـن الذيـن يريـدون أن ينبثقَ السـلوكُ المحتـرم من اعتبـارٍ نهائيٍ ما للمنفعة الشـخصية. إذ تلائم رغبةُ راولز في أن يـرى 'المجتمـع كمنظومةِ تعـاونٍ منصفـة' 'society as a fair system

"of cooperation"(*) تماماً هذه النظرة العامة. وكما قال راولز، فإنَّ فكرةَ التعاون 'تشمل فكرةَ الفائدة المنطقية أو الخير المنطقي لكل مشارك'، وأنَّ 'فكرةَ الفائدة المنطقية تحدد ما الذي يسعى أولئك المتعاونون لإعلائه من زاوية [ما يعتبرونه] خيرَهم هم'. هاهنا شيءٌ مشترك مع منظور المنفعة الذاتية لنظرية الخيار العقلاني إلا في كونها تُطبَق في شروط الوضع الأصلي. كذلك، يدرك المشاركون جميعاً إدراكاً واضحاً أنْ ليس في استطاعتهم تحقيق ما يودّون دون التعاون مع الآخرين. لذلك يُختار السلوك التعاوني كمبدأٍ جماعي لفائدة الجميع، ويشتمل على الاختيار المشترك لـ'شروط يُرتَجى، وينبغي أحياناً، أن يقبلَها كلُ مشارك عقلاً، شريطةَ أن يقبلَها المشاركون الآخرون كلُهم كذلك'.(**)

قد تكون هذه أخلاقيةً اجتماعية، لكنها في الجوهر أخلاقيةٌ اجتماعيةٌ حصيفة *prudential* social morality. وبما أنَّ فكرةَ التعاون الذي يعود بالفائدة على المتعاونين كافة مركزيةٌ جداً لمفهوم الوضع الأصلي عند راولز، وبما أنَّ استدعاءَ راولز فكرةَ الإنصاف الأساسيةَ لديه يكون في المقام الأول من خلال أداة الوضع الأصلي، فإنَّ ثمة أرضيةً قائمةً في الجوهر على الفائدة في المقاربة الراولزية إلى 'العدالة بصفتها إنصافا'.

إنَّ المنظورَ القائمَ على الفائدة مهمٌ بالفعل لقواعد السلوك الاجتماعي، فاتباعُ الجميع قواعدَ السلوك الذي يمنع الشخص من محاولة انتزاع المكسب على حساب الآخرين يمكن أن يخدَم، في كثيرٍ من الأوضاع، مصالحَ المجموعة أفضلَ خدمة. فالعالَم الفعلي يزخر بكثيرٍ من المشكلات الكبيرة من هذا النوع، من الاستدامة البيئية وصون الموارد

(*) هذا هو عنوان القسم الثاني من الجزء الأول لكتاب راولز Rawls's *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 5–8.

(**) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 6.

الطبيعية المشتركة ('المشتَرَكات') إلى أخلاقيات العمل في العمليات الإنتاجية والحس المدني في الحياة الحضرية.(*)

في التعامل مع هكذا أوضاع، ثمة طريقتان أساسيتان اثنتان لجني الفوائد المشتركة للتعاون، هما العقود التي يُتوافَق عليها ويمكن فرضُها، والمعاييرُ الاجتماعية التي يمكن أن تعمَلَ في ذلك الاتجاه دون فرض. وبالرغم من سبر هاتين الطريقتيْن، بشكلٍ أو بآخر، في الأدبيات العقد-اجتماعية في الفلسفة السياسية، التي تعود على الأقل إلى هوبس، فإنَّ الصدارةَ كانت للمسار التعاقدي القابل للفرض. في المقابل، كان مسارُ تطور المعايير الاجتماعية موضوعَ بحثٍ جم في أدبيات علم الاجتماع وعلم الإنسان. وقد نال محورُ فوائدِ السلوك التعاوني ومحورُ صون ذلك السلوك من خلال ضبط النفس الطوعي لأفراد المجموعة نصيباً وافراً من جهود محللين اجتماعيين ذوي رؤى من أمثال إيلينور أوستروم، لبحث نشوء واستمرار العمل الجمعي من خلال معايير السلوك الاجتماعي.(**)

(*) انظر، مثلاً، M. Sagoff, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Bruno S. Frey, 'Does Monitoring Increase Work Effort? The Rivalry with Trust and Loyalty', *Economic Inquiry*, 31 (1993); David M. Gordon, 'Bosses of Different Stripes: A Cross-Sectional Perspective on Monitoring and Supervision', *American Economic Review*, 84 (1994); Elinor Ostrom, 'Collective Action and the Evolution of Social Norms', *Journal of Economic Perspectives*, 14 (Summer 2000); Andrew Dobson, *Citizenship and the Environment* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Barry Holden, *Democracy and Global Warming* (London: Continuum International Publishing Group, 2002)

(**) انظر، مثلاً، Elinor Ostrom, 'Collective Action and the Evolution of Social Norms' (2000).

التفكير العقد-اجتماعي وأثرُه

من شبه المؤكد أنَّ الأساسَ المنطقيَ المتحفظ للتعاون الاجتماعي، القائمَ في جوهره على المنفعة المتبادلة، ومن خلاله للأخلاق والسياسة الاجتماعية، لـه صلةٌ قوية بفهم المجتمعات ونجاحاتها وإخفاقاتها. وقد خدم خطُ التفكير العقد-اجتماعي كثيراً شرحَ وتطويرَ فكرة التعاون الاجتماعي من خلال المبارَحات الإثنية والترتيبات المؤسسية. كذلك عزز التبصرُ الذي ولَّده الفكر العقد-اجتماعي كثيراً الفلسفةَ السياسية وعلمَ الإنسان التفسيري.

وعلى يديْ راولز، وكانط من قبله، اغتنى هذا الفكرُ كثيراً من التحليل البدائي - المضيء مع ذلك - للتعاون الاجتماعي الذي قدمه توماس هوبس في صورة تفكيرٍ حصيفٍ صُراح directly prudential reasoning. بالفعل، كانت لاستخدام راولز منظورَ 'الفائدة المتبادلة' عدةُ مزايا متمايزة عظيمةُ الأهمية، خصوصاً لاستخدام الفكر المحايد، بالرغم من أن الدافعَ إلى 'التعاون لأجل المنفعة المتبادلة' لا يمكن إلا أنْ يكونَ حصيفاً في الجوهر، بشكلٍ أو بآخر.

أولاً، بالرغم من استخدام راولز فكرةَ العقد الاجتماعي لتحديد طبيعة المؤسسات الاجتماعية العادلة والمتطلبات السلوكية المقابلة، لا يعتمد تحليلُه بالقدر نفسِه على فرض الاتفاق بالقوة (كما في كثيرٍ من النظريات العقد- الاجتماعية)، بل على رغبة الناس في اتباع ما 'اتفقوا' عليه، إن صح التعبير، من كيفيات السلوك. وقد مالت هذه الطريقة في النظرة إلى المسألة إلى إبعاد راولز عن الحاجة إلى الفرض الجزائي، الذي يمكن تجنُبه كلياً، على الأقل نظرياً. ثم يعاد تشكيل المعايير السلوكية فيما بعد العقد من مراحل - وهي مسألةٌ عرضْنا لها كذلك في الفصل 2 ('راولز وما بعده') والفصل 3 ('المؤسسات والأشخاص'). يؤدي إثبات الفائدة المتبادلة كمقدمةٍ للعقد في الوضع الأصلي إلى إنتاج العقد، وهذا بدوره

- على الأقل تصورُه (لأنه عقدٌ افتراضيٌ محض) - يشـكِّل سـلوكَ البشـر في المجتمعات ذات المؤسسـات العادلة المقامة على المبادئ المتضمنة في العقد.(*)

ثانياً، ثمة سمةٌ أخرى تجعل التحليلَ الراولزي يتخطى إلى حدٍ بعيد الذرائعَ المعتادة للسلوك المحترم لصالح الفائدة المتبادلة ألا وهي الطريقةُ الراولزية لضمان ألا يُحاجَّ أحدٌ في الوضع الأصلي أو يسـاوم انطلاقاً من معرفتـه بمـا سـيكون عليه وضعُه الفعلـي في المجتمع، لكـنَّ راولز يتعين عليـه ضمـانُ ذلـك من وراء حجـاب الجهل. ينقل هذا التمريـنُ الفردَ من السـعي لإعلاء مصلحته الفردية الفعلية إلى إعلاء مصلحة الجماعة ككل، دون أن يـدريَ ما الذي سـيعود عليه شـخصياً من فائدة مـن تلك الصورة الكلية. لا شك ثمة في الرواية الراولزية ما يكفي من الحياد في هذا الشأن، ومـع ذلـك، يظل الارتباط بمبرر التعاون السـاعي للمنفعـة، هذه المرة في شـكلٍ محايد (بفضـل حجاب الجهل)، قائماً لا يُتسـامَى فوقَه بالرغم من هذه التوسعة.

مـن خـلال تحليـل راولز العدالـةَ بصفتهـا إنصافاً، يكتسـب التفكير العقد-اجتماعـي قـدرةً تجعلـه يتخطى الميـدانَ القديم للأدبيـات العقد-اجتماعية. ومع ذلك فإنَّ التركيزَ على المصلحة الفردية عموماً والمصلحةِ المتبادلـة خصوصـاً أمـرٌ مركـزي أيضاً في خـط تفكير راولز (وإنْ بشـكلٍ معقـد)، مشـترِكاً في ذلـك مع عموم المقاربـة العقد-اجتماعيـة. وبالرغم مما ينجزه الفكر العقد-اجتماعي في هذا الشـكل الموسَـع، يظل السـؤالُ

(*) تسـير رواية راولز السياسـية في خطٍ مختلفٍ بعض الشـيء عن خط سـير الرواية العلم-اجتماعيـة للتطـور التدريجـي للمعاييـر الاجتماعيـة التـي طورتْهـا إيلينـور أوستروم وآخرون، بالرغم من أوجه الشبه في المنعكسات السلوكية لهذين الخطين في التفكير. في حالة راولز، ما يبدأ بإدراك إمكانية التوصل إلى عقودٍ منفعة متبادلة يولد بدوره أثراً مقيداً للسلوك الفعلي في المجتمع، على أساس الأخلاقية السياسية للاتفاق على عقد اجتماعي.

قائماً ينتظر النظر حول ما إذا كان السعيُ للمنفعة، بشكله المباشر أو غير المباشر، يوفر الأساسَ المتينَ الأوحد للسلوك المعقول في المجتمع. وثمة سؤالٌ آخر ذو صلة بهذا السؤال وهو ما إذا كان يتعين أن تكونَ المنفعةُ المتبادلة والمقايضة هما أساسَ كل المعقولية السياسية.

القوة وواجباتُها

في المقابل، دعني أتناول خطَ تفكيرٍ آخر يأخذ شكلَ نقاشٍ عام حول أنَّ المرء إذا كانت لديه قوة لإحداث تغييرٍ ما يرى أنَّ من شأنه الحدَ من الظلم في العالم، فثَمة حجةٌ اجتماعيةٌ قويةٌ لقيامه بهذا التغيير بالضبط (دون الاضطرار إلى إعمال فكره في تبرير القيام بذلك من خلال استدعاء فوائدِ شكلٍ ما متخيَل من التعاون). يتناقض واجبُ القوة المؤثرة effective power هذا مع واجب التعاون المتبادل، على المستوى الأساس لتبرير الدافع.

وكان غوتاما بوذا قدَّم في مجموعة المحاضرات *Sutta-Nipata* وجهةَ نظرٍ قوية في واجبات القوة.(*) يقول فيها إنَّ علينا مسؤوليةً تجاه الحيوانات لِما بيننا وبينها من تفاوت، لهذا السبب بالضبط، وليس لأي تساوٍ يدفعنا إلى التعاون. ويقول إنه لمَّا كنا أقوى بكثير جداً من الأنواع الأخرى، فإننا نتحمل مسؤوليةً تجاهها لهذا التفاوت بالضبط بيننا وبينها في القوة asymmetry of power.

ويمضي بوذا إلى شرح الفكرة بتشبيه هذه المسؤولية بمسؤولية الأم تجاه طفلها، ليس لأنها ولدتْه (فالصلة لا تُستدعَى في هذا النقاش - ثمة

(*) تجد الترجمةَ الإنجليزية الكلاسيكية للـ سوتا-نيباتا في F. Max Muller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol. X, Part II, *The Sutta-Nipata: A Collection of Discourses*, translated by V. Fausboll (Oxford: Clarendon Press, 1881). وثمة ترجمةٌ أحدثُ لها هي: *The Sutta-Nipata*, translated by H. Saddhatissa (London: Curzon Press, 1985).

متسعٌ لها في غيره)، بل لأن في استطاعتها القيامَ بأشياءَ تؤثر على حياة طفلها لا يستطيعها الطفل نفسُه. فالسبب الذي يدفع الأم إلى مساعدة طفلها، في خط التفكير هذا، لا ينبع مما يَعِد به التعاونُ مِن مكافآت، بل مِن إدراكها أنَّ في استطاعتها عملَ أشياء للطفل تأتي له بنفعٍ عظيم في حياته لا يستطيع الطفل عملَها بنفسه. وليس على الأم أن تسعى لأي منفعةٍ متبادلة - حقيقية أو متخيَلة - ولا تسعى لأي عقدٍ 'افتراضي' لفهم واجبها تجاه طفلها. تلك هي الفكرة التي أراد بوذا توصيلَها.

يأخذ المبررُ هنا شكلَ حجةٍ مفادُها أنه إذا كان متاحاً لشخص القيامُ من تلقاء نفسه بعملٍ ما (ما يجعل هذا العمل ممكناً عملياً) وإذا كان هذا الشخص يرى أنَّ القيامَ بهذا العمل سيوجِد وضعاً أكثرَ إنصافاً في العالم (ما يجعله يعزز العدالة)، فتانِكَ حجتان كافيتان للشخص كي يفكرَ بجدية بالذي ينبغي له القيامُ به في ضوء هذه الإدراكات. بالطبع، قد يكون هنالك كثيرٌ من الأعمال التي تلبي هذين الشرطين ولا يستطيع المرءُ القيامَ بها. ليس الصوابَ هنا، بالتالي، وجوبُ الإذعان التام كلما تحقق هذان الشرطان، بل إدراكُ المرء واجبَ التفكير في عمل شيء. وبالرغم من أنه يمكن استدعاءُ نوعٍ من التفكير العقد-اجتماعي بشكله الموسع - لما يتمتع به من براعة - لإيجاد مبررٍ لتفكير الأم في مساعدة طفلها، فسيكون ملتوياً جداً استنتاجُ أن التفكيرَ إنما هو الوليدُ المباشَر لواجب القوة.

النقطة الأساسية الواجبُ إدراكُها هنا هي وجودُ مقارباتٍ مختلفة للسعي للسلوك المعقول، لا تحتاج كلُها إلى أن تكون متعلقةً على التفكير القائم على ما يرتجى من فائدة من التعاون المفيد المتبادل. ما مِن شك في أنَّ للسعي إلى المنافع المتبادلة، بالشكل الهوبسي المباشر أو الراولزي الخفي، كبيرُ صلةٍ اجتماعية، لكنه ليس المنطقَ الأوحد ذي الصلة بمناقشة ماهية السلوك المعقول.

أنهي نقاشَ تعددِ الأسبابِ الحياديةِ هذا بملاحظةٍ أخيرة. أنَّ إدراكَ

الواجباتِ المتصلة بما صار يدعى اليوم مقاربة حقوق الإنسان كان دوماً عنصراً قوياً في التفكير الاجتماعي، مرتبطاً بمسؤولية القوة المؤثرة، كما سنبين في الفصل 17 ('حقوق الإنسان والموجبات العالمية')، فقد كان منذ زمنٍ طويل يُسعى له إنما تحت مسمياتٍ مختلفة (تعود على الأقل إلى زمن توم پيني وماري وولستونكرافت في القرن الثامن عشر).(*) وإنَّ الحججَ التي لا تقوم على فكرة المنفعة المتبادلة بل تركز على الالتزامات أحادية الجانب بسبب تفاوت القوة لا تُستخدَم بكثرة في أنشطة حقوق الإنسان فحسب، بل يمكن تلمُسُها كذلك في المحاولات الأولى للاعتراف بتبعات تقديرِ الحريات - وبالتوازي مع ذلك حقوقِ الإنسان - للجميع. فمثلاً، اعتمدت كتابات توم پيني وماري وولستونكرافت حول ما سمتْه وولستونكرافت 'إثبات' حقوق النساء والرجال اعتماداً كبيراً على هذا النوع من الدافع، المستمدِ من التفكير في واجب القوة المؤثرة أن تساعدَ على تعزيز حريات الجميع. يكتسب خطُ التفكير هذا، بالطبع، تأييداً قوياً، كما ذكرنا آنفاً، من تحليل آدم سميث 'الأسباب الأخلاقية'، ومن ذلك استدعاء أداة المشاهد المحايد في تنوير الناس بالشواغل والالتزامات الأخلاقية.

فالمنفعة المتبادلة، القائمةُ على النِّدِّية والتبادلية، ليست الأساسَ الأوحدَ للتفكير في السلوك المعقول تجاه الآخرين. ويمكن أن تكونَ القوةُ المؤثرة وما يتبعها من التزامات أحادية الجانب كذلك أساساً مهماً للتفكير المحايد، يتجاوز دافعَ المنافع المتبادلة.

(*) انظر أيضاً مقالتيَّ، 'Elements of a Theory of Human Rights', *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2004)، و'Human Rights and the Limits of Law', *Cardozo Law Journal*, 27 (April 2006).

10
التبلورات الفعلية والعواقب والمشيئة

تحدثت في المقدمة عن محادثةٍ مهمة جرت في ملحمة مَهابهاراتا *Mahabharata* السنسكريتية القديمة. الحوار بين أرجونا، المحاربِ العظيم بطلِ الملحمة، وبين كريشنا، صديقِه ومستشارِه، عشية معركة كوروكشِطرا الكبرى، في مكانٍ غيرِ بعيد عن مدينة دلهي. يدور الحوار حول واجبات البشر عموماً وواجبات أرجونا خصوصاً، يصدر فيها أرجونا وكريشنا عن آراءَ متباعدةٍ جذرياً. وأستهل هذا الفصل بمعاينةٍ وافية للمسائل التي انطوى عليه الجدال بين الاثنين.

كانت معركة كوروكشطرا بين الپنداڤا، العائلةِ المالكةِ الفاضلة وعلى رأسها يودستيرا (أخي أرجونا الأكبر والوريث الشرعي للعرش)، من جهة، وبين الكوراڤا، أبناءِ عمومتهم، من جهةٍ أخرى، الذين أخذوا المملكةَ غصباً. وقد اتخذت أغلب العائلات الحاكمة في مختلف ممالك الهند، شمالها وشرقها وغربها، هذا الجانب أو ذاك في هذه المعركة الملحمية، وضم الجيشان المتواجهان نسبةً كبيرة من الرجال الأقوياء في البلاد. كان أرجونا المحاربُ العظيم الذي لا يُقهر يقف في الجانب الصحيح، جانبِ الپنداڤا. وكريشنا هو سائق عربة أرجونا، لكنْ أريدَ له في الملحمة أن يجسدَ الرب في صورة بشر.

تُغني قوةُ جدال أرجونا-كريشنا قصةَ الملحمة، لكنها ولَّدت كذلك على مر العصور كثيراً من المداولات الأخلاقية والسياسية. يُدعى القسم من الملحمة الذي وردت فيه هذه المجادلة بهاغاڤادجيتا أو جيتا اختصاراً، وقد شد اهتماماً دينياً وفلسفياً استثنائياً فضلاً عن أسره القراءَ العاديين بالطبيعة المثيرة للمجادلةِ نفسِها.

نظر أرجونا وكريشنا إلى الجيشيْن على الطرفين وفكرا في المعركة الكبرى التي توشك أن تقع. ثم عبَّر أرجونا عن شكوكه العميقة حول ما إذا كان ينبغي له القتال. لم يشكَ أرجونا في عدالة قضيتِه، وأنَّ هذه حربٌ عادلة، وأنَّ جانبَه كذلك سيكسبها بالنظر إلى قوته (لا أقله لأن مهارات أرجونا الفذة في صفه كمحاربٍ وقائدٍ عظيم). لكنَّ أرجونا يرى أن مقتلةً رهيبةً ستقع. وأرَّقه كذلك أنه سيُضطر إلى قتل عددٍ كبير من الناس هو نفسُه، وأنَّ أغلبَ الذين سيشاركون في القتال وقد يلقوْن حتفهم فيه لم يفعلوا شيئاً يلامون عليه إلا أنهم اتخذوا هذا الجانبَ أو ذاك (غالباً بدافع ولاءات القربى وغيرِ ذلك من روابط). ولئن كان قلقُ أرجونا مردُّهُ المأساة التي توشك أن تعمَ البلاد، والتي يمكن تقييمُها كذلك دون اعتبارٍ خاص لدوره هو في المذبحة، فإنَّ جانباً من هذا القلق يأتي ولا شك من أنه نفسَه سيَقتل كثيراً من الناس الذين يُكِنّ لأكثرهم وداً وتربطه بهم علاقاتٌ شخصية. وهكذا، فثمة سماتٌ موضعية وظرفية لرأي أرجونا الراغبِ عن القتال.(*)

يقول أرجونا لكريشنا إنه ما ينبغي له في الواقع أن يقاتلَ ويَقتل، وربما كان الأجدرَ بهم ببساطة ترك الكوراڤا يحكمون المملكة التي اغتصبوها دون وجه حق، وأنَّ هذا ربما كان أهونَ الشريْن. أما كريشنا فيرى خلافَ ذلك، مشدِداً على أولوية قيامِ المرء بالواجب بصرف النظر عن العواقب. وهو ما صار يُستدعى مرةً بعد مرة في المناقشات الهندية في الفلسفة الدينية والأخلاقية. بالفعل، فبالتحول التدريجي لكريشنا من نبيل ولكن محاربٍ موالٍ للپانداڤا إلى تجسيدٍ للرب، صارت الجيتا كذلك وثيقةً ذاتَ أهميةٍ لاهوتيةٍ كبيرة.

يجادل كريشنا في أنّ على أرجونا القيامَ بواجبه، وليكن ما يكون،

(*) نوقش التمييز المرتبط بالموضعية positionality في الفصل 7، 'الموضع والصلة والوهم'.

ولا يسعه التنازلُ عن التزاماته كمحاربٍ وقائدٍ عام يُنتظَر منه ألا يخذلَ الذين وقفوا في صفه. وكان حسُ الواجب العالي عند كريشنا، وتفكيرُه المنصَبُّ على وجوب القيام بالواجب بصرف النظر عن العواقب، مؤثراً جداً في الجدالات الأخلاقية التي شهدتْها العصور التالية.

أتصور أنه إشادةٌ بقوة النظرية الصرفة أنْ ألهمت كلماتُ كريشنا حول وجوب قيامِ المرء بالواجب بصرف النظر عن العواقب حتى المسالِمَ العظيم، غاندي (الذي اقتبس مراراً كلماتِ كريشنا في الـ جيتا)، وإنْ كان الواجبُ في هذه الحال يحتم على أرجونا خوضَ حربٍ عنيفة وألا يضيقَ صدرُه بقتل الآخرين، وهي مسألةٌ ما كان يُتوقع من غاندي عادةً أن يتحمسَ لها.

كذلك حظي موقف كريشنا الأخلاقي بتأييدٍ بليغ من كثيرٍ من شارحي الفلسفة والأدب في العالم؛ وكان الإعجابُ بالـ جيتا، لاسيما بآراء كريشنا، ظاهرةً دائمة في جوانبَ من الثقافة الفكرية الأوروبية.(*) وقد تَرجم كريستوفر إيشروود الـ بهاغاڤادجيتا إلى الإنجليزية،(**) وفسَّرَ تي. إس. إليوت فكرَ كريشنا وغلف بالشعر رسالتَه الأساسية في صورة وصية: 'فامضِ، يا رَكْبُ، للأمام. لا تَعبأ بمغبَّة الإقدام./ لا وداعاً أقولُ، أيها الرَكبُ، إنما للأمام. 'And do not think of the fruit of action./ Fare forward. Not fare well,/ But fare forward, voyagers'.(***)

(*) حظيت الـ جيتا بتقريظٍ رائع في أوائل القرن التاسع عشر من ويلهلم ڤون همبولدت الذي قال عنها إنها 'أجملُ أغنيةٍ فلسفيةٍ حقة جرت على لسان وربما تكون الوحيدة'. لكن جواهرلال نهرو، الذي يقتبس كلام همبولدت، يشير مع ذلك إلى أن 'كل مدرسة فكرية وفلسفية... تفسر [الـ جيتا] على طريقتها' (*The Discovery of India* (Calcutta: The Signet Press, 1946; republished, Delhi: Oxford University Press, 1981), pp. 108–9).

(**) بالتعاون مع سوامي برابهاڤانادا (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1989).

(***) T. S. Eliot, 'The Dry Salvages', in *Four Quartets* (London: Faber & Faber, 1944), pp. 29–31.

حجج أرجونا

ويتواصل الجدال، ويعرض أرجونا وكريشنا كلٌ منهما أفكارَه على مؤيديه، ما يمكن اعتبارُه مناظرةً كلاسيكيةً بين خُلُق أداء الواجب بصرف النظر عن العواقب وبين التقييم المتحسِب لهذه العواقب. يُذعن أرجونا في النهاية، بعد أن يسند كريشنا القوةَ الفكرية لحجته بنوعٍ من الإظهار الخارق لربانيته.

لكنْ هل كان أرجونا مخطئاً فعلاً؟ لِمَ نود أن يُقالَ كما قال إليوت 'امضِ يا ركبُ للأمام' فحسب لا 'وداعاً' كذلك؟ هل يمكن أن يُبطِلَ اعتقادُ المرء وجوبَ أن يقاتلَ نصرةً لقضيةٍ عادلة بصرف النظر عن العواقب أسبابَ إحجامه عن قتل الناس، بمن فيهم أولئك الذين يكن له وداً؟ وهل هذه حجةٌ مقنعة؟ بيتُ القصيد هنا ليس أنَّ أرجونا سيكون معه الحق كلُ الحق في رفض القتال (وقد كانت هناك حججٌ كثيرة ضد انسحاب أرجونا من المعركة غير تلك التي ركز عليها كريشنا)، بل هناك كثير مما يتطلب الترجيحَ والموازنة، وإنَّ رأيَ أرجونا المنصبَّ على [المحافظة] على الحياة البشرية لا يمكن دحضُه بمجرد استدعاءِ ظاهرِ القول بواجب القتال، دون النظر في المآل.

بالفعل، هاهنا انقسامٌ بين موقفين جوهريين: يمكن الدفاع عن كلٍ منهما بطرقٍ مختلفة. لكنْ لَمَّا كانت معركةُ كوروكشِطرا ستلقي بظلالها الكثيفة على حيواتِ الناس في البلاد، كما نرى في الملحمة الشعريةِ نفسِها، لا بد أن تستدعيَ القرارات حول ما الذي ينبغي عملُه تقييماً انتقادياً واسعاً لا مجردَ ردٍ بسيط قائمٍ على إغماض العين عن سائر الشواغل إلا واجبَ القتال المفترَض، مهما حصل، أنْ كان ذلك واجبَ أرجونا كجندي. وبالرغم من أن الـ جيتا كوثيقةٍ دينية تفسَر على أنها تأخذ بحزم جانبَ كريشنا، فإنَّ ملحمة ماهابهاراتا التي جرت فيها المجادلة كجزءٍ من قصةٍ أوسع تعطي الجانبين كليهما فسحةً أرحب كلاً لبناء حججه. بالفعل، تنتهي الملحمة بطامَّة ورثاءٍ للقتلى والأشلاء، فقد دِيفَ النصرُ والظَفَر

بالكـربِ والكَدَر، وسـادَ 'العدل' وبادَ النـاس. يصعب على المرء ألا يرى في هذا مبرراً لشكوك أرجونا العميقة.

فـي 16 يوليـو 1945، عندما رأى جيه. روبـرت أوپنهايمر، الذي قاد الفريـقَ الأمريكـي الـذي طـور القنبلة الذرية فـي الحرب العالميـة الثانية، القـوةَ المذهلـة لأولِ تفجيـرٍ نـووي من صنع الإنسـان، اسـتحضر مِن الـ جيتـا كلماتِ كريشـنا (صرتُ أنا الموت، مُدَمـدِمَ العوالم).(*) وكالنصيحة التـي تلقاهـا مِـن كريشـنا أرجونا 'المحـارب' أنَّ عليه أن يقاتلَ في سـبيل القضيـة العادلـة، وجد أوپنهايمر 'الفيزيائي' مبـرراً، آنذاك، لالتزامه التقني بتطوير قنبلة لصالح ما كان واضحاً أنه الطرفُ الصحيح. لكنه في مناقشته العميقـة إسـهامَه في تطوير القنبلة، بعـد تطويرها، سـيعيد أوپنهايمر النظرَ فـي موقفـه بنوعٍ مـن الإدراك المتأخر ويقول: 'عندما ترى شـيئاً بارعاً من الناحيـة الفنيـة، تمضي إلى عمله غيرَ متسـائلٍ ما الذي سـتصنع به إلا بعد أن تصنعَـه وتـدركَ نجاحَـك الفنـي.'(**) وبالرغم من هـذا الدافع الذي لا

(*) انظر Len Giovannitti and Fred Freed, *The Decision to Drop the Bomb* (London: Methuen, 1957).

(**) انظر *In the Matter of J. Robert Oppenheimer: USAEC Transcript of the Hearing before Personnel Security Board* (Washington, DC: Government Publishing Office, 1954). انظر كذلك مسـرحية هاينر كيبهاردت التي اسـتندت إلـى هـذه الشـهادات وعنوانُها بخصوص أوپنهايمر ترجمتْهـا إلى الإنجليزية روث سبايرز *In the Matter of J. Robert Oppenheimer*, translated by Ruth Speirs (London: Methuen, 1967). علـيَّ أن أشـددَ هنـا علـى أنـه بالرغـم مـن اقتبـاس أوپنهايمر من كريشنا، وبالرغم من أن قناعتَه بعدالة القضية التي كان يعملُ لأجلها تشبه قناعةَ كريشنا في قضية أرجونا، فإنَّ موقفَ أوپنهايمر لا يطابق موقفَ كريشنا تماماً. فقد اسـتدعى كريشـنا 'واجبَ' أرجونا أن يقاتلَ كمحارب في سـبيلِ قضيةٍ عادلة، بينما استخدم أوپنهايمر مبرراً أكثرَ طموحاً هو عملُ شيءٍ 'بارع تقنياً'. ربما تكـون البراعـة الفنيـة مرتبطـةً بنجاح العالِم فـي قيامه بواجبه، لكنْ ثمة التباسـاً هنا بالمقارنـة مـع تقريـع كريشـنا الواضح أرجونا. وقد أنار لي هذا الأمر شـرحُ إيريك كيللي إياه، فالشكر له.

يقـاوَم لـ'المضـي للأمـام'، كان لدى أوپنهايمر ما يكفي من سـبب للتأمل كذلك في شـواغل أرجونا: كيف يمكن أن يأتيَ الخير من قتل هذا العدد من البشـر (لا أن يُسـتثارَ فحسـب بكلمات كريشـنا)؟ ولِمَ ينبغي له القيامُ بواجبه كفيزيائي، متجاهلاً سائرَ العواقب ومنها ما سينجم عن قيامه به من شقاءٍ وموت؟(*)

الآن، بانتقالنا من هاهنا إلى ما لهذا كلِه من صلة بمتطلبات العدالة، من المفيد التمييز بين عناصرَ ثلاثةٍ مختلفة، وإنْ كانت متشابكة، في تفكير أرجونـا. غالبـاً مـا تُجمَل معاً في الأدبيات الأوسـع التي ولَّدتْهـا الـ جيتا، لكنها نقاطٌ متمايزة، تتطلب كلٌ منها اهتماماً منفصلاً.

أولاً، الشـيءُ المركـزي فـي فكر أرجونا اعتقادُه العـام أنَّ ما يحصل للعالم مهم وأنه يجب أن يكونَ له شـأن في تفكيرنا الأخلاقي والسياسي. لا يسع المرءَ أن يغلقَ عينيه عما يجري في الواقع، ويَلزمَ مفهومَ نيتي *niti* للعدالة [أي الصوابية السلوكية]، متجاهلاً تماماً ما سينشأ مِن ذلك مِن واقع. يتمم هذا الجانبَ من زعم أرجونا، الذي يمكن تسميتُه 'صلة العالم الفعلي' 'the relevance of the actual world'، تحديـدُ الجـزء مـن العالم الفعلي الـذي يَهتـم له: أي حياةُ ومـوتُ الناس المعنيين. ثمة حجةٌ عامةٌ هنا حول أهميـة الحيـاة، [تظل تلح علينا] مهما مِلنا إلـى غيرها مِن حجج، كتجنب المـرء ما يواجه من انتقاداتٍ قاسـية ليسـلكَ السـلوكَ الصحيـح، وكإعلاءِ

(*) ذكـرتُ فـي كتابـيَ السـابق: *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, 2005)، أنيَّ لما كنتُ طالباً في المرحلة الثانوية سألتُ معلمَ السنسكريتية إنْ كان يمكـن القـول إن حُجـةَ كريشـنا الربانـي التي واجه بهـا أرجونا ناقصةٌ وغيرُ مقنعـة. فأجـاب المعلـم: 'لـك ربمـا أن تقول ذلـك، ولكنْ عليـك أن تقولَه بالقدر الكافـي مـن الاحترام. وبعد سـنواتٍ عديدة، سـمحتُ لنفسـي بالدفـاع عن موقف أرجونا الأصيل، مبرهناً - بالقدر الكافي من الاحترام، أرجو ذلك - على أنَّ أدبَ الواجـب المسـتقلَ عـن العواقب الذي حاجَّ به كريشـنا غيرُ مقنـع تماماً في الواقع: 'Consequential Evaluation and Practical Reason', *Journal of Philosophy*, 97 (September 2000).

مجدِ أسـرةٍ حاكمة أو مملكةٍ ما (أو لأجل أن 'تنتصر الأمة'، كما بدا ربما بأوروبا في الحرب العالمية الأولى الدامية).

مـن حيـث التمييزُ الكلاسـيكي بين الـ نيايـا *nyaya* والـــ نيتي *niti*، الـذي أقمنـا فـي المقدمة، تميل حجـجُ أرجونا بقـوة إلى جانـب نيايا، لا إلـى جانـب نيتي: أي خوضِ حربٍ عادلة مراعاةً في المقام الأول لواجب المـرء كقائـدٍ عسـكري [أي بدافعٍ من صوابية هذا السـلوك (فـي القوانين والأعـراف السـائدة)]. فمـا كنـا ندعـوه 'الإنجـاز أو التبلـور الاجتماعي' 'social realization' هامٌ جداً في هذا النقاش.(*) وفي ذلك الإطار العام، هناك حجةٌ نراها حاضرةٌ دوماً في فكر أرجونا، وهي أننا لا نستطيع تجاهلَ مـا يحصـل لحيـوات الناس خاصةً فـي تقييمِ أخلاقي أو سياسـي من هذا النوع. سأدعو هذا الجانبَ من فهم أرجونا 'أهمية الحيوات البشرية'.

أما المسـألة الثانية فتتصل بالمسـؤولية الشـخصية. إذ يحاجُّ أرجونا فـي أن الشـخص الذي تؤدي قراراتُـه إلى عواقبَ خطيرة يجب أن يتحملَ مسؤوليةَ ما ينجم عن هذه القرارات مِن عواقب. وهذه مسألةٌ مركزية فيما يـدور من نقـاش بين أرجونا وكريشـنا، وإنْ كان الاثنان يقدمان تفسـيريْن مختلفين كلَ الاختلاف حول الكيفية التي ينبغي بها النظر إلى مسؤوليات أرجونـا. حجةُ أرجونا أنَّ نتائـجَ خيارات وأفعال المرء يجب أن يكونَ لها

(*) في الجدل الدائر في الـ جيتا، يركز كريشـنا في المقام الأول على الـ نيتي بمعناها البسيط [أي الصوابية السلوكية] لقيام المرء بواجبه، بينما يجادل أرجونا في الـ نيتي (لِمَ يتعين عليَّ أن أقتلَ خلقاً كثيراً ولو بدا أنَّ ذلك عليَّ واجب؟) ويسأل كذلك عن نيايا المجتمع التي ستنجم عن الحرب (هل يمكن أن تكونَ حربٌ ما عادلة إنْ هي أدت إلى مقتلةٍ عظيمة؟) النقطة التي أريد أن أشددَ عليها هنا هي أنه بصرف النظر عن النقاش حول الواجبات والعواقب (وما يتصل بها من صراعٍ بين أدب الواجب وحكمة النظر في العواقب)، وهي المسألة التي ينصَبّ عليها جلُ الاهتمام عادةً في تتبع الحجج المساقة في الـ جيتا، ثمة مسائلُ هامةٌ أخرى تندرج، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، في ذلك الجدال الفكري الغني، ينبغي ألا نغفلَ عنها.

وزن في البت فيما يتعين عليه فعله، بينما يلح كريشنا على أن على المرء أن يقوم بواجبه مهما حصل، وأنَّ طبيعةَ واجبِ المرء يمكن أن تحدَدَ، في هذه الحال، دون حاجة إلى النظر في عواقب الأفعال المختارة.

وقد سال حِبرٌ كثير في الفكر السياسي والفلسفة الأخلاقية حول كلٍ من التفكير المتبصر بالعواقب والتفكير القائم على الواجب. هاهنا، لا شك، نقطةُ خلاف بين الشكل الحدي لأدب الواجب عند كريشنا وبين تفكير أرجونا المتبصر في العواقب. مما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضع، ويُغفَل عن ذِكره أحياناً، أنَّ أرجونا لا ينكر أهميةَ المسؤولية الشخصية – فهو معنيٌ لا بالعواقب الحميدة فحسب بل فيما يقوم به اللاعبون من أدوار لاسيما ما سيقوم به هو نفسُه، وهو في هذه الحالة قَتلُ خلقٍ كثير. لذا فإنَّ مشيئتَه كفاعلٍ مختار agent [قادرٍ على اختيار فعلِه وإنفاذِه في هذا العالم] وما يترتب عليها من مسؤوليات شأنٌ خطير في رأيه، فضلاً عن اهتمامه لحيوات الناس. فلا يَصدُر أرجونا هنا، وهذا أمرٌ مهم أن يُشارَ إليه، عن ذلك النوع من التبصر في عواقب الفعل بمعزلٍ عن الفاعل.

ثالثاً، يدرك أرجونا كذلك مَن سيُقتل، ويؤذيه خصوصاً أن يُضطَرَ إلى قتل أناسٍ بينه وبينهم مودة، وفيهم أناسٌ مِن قرابته. وبالرغم من انزعاجه الشديد من القتل عموماً، لاسيما إذا أخذنا حجمَ المعركة في الاعتبار، يظل يَفصل على حِدة مسألةَ اضطرارِه إلى قتل أناسٍ لهم عنده شأن بشكلٍ أو بآخر. منشأُ هذا القلق عند أرجونا ميلُه إلى الاهتمام لما يكون للمرء من علاقاتٍ شخصية مع أناسٍ آخرين متورطين في عملٍ ما. (وقد تطرقنا إلى هذه المسألة في الفصل 7، 'الموضع والصلة والوهم'). قد يصح استبعادُ الواجبات المرتبطة بالصلات العائلية والعاطفة الشخصية وكذا الشواغل المرتبطة بالمشيئة [البشرية] agency في بعض السياقات الأخلاقية كقيام موظفي حكومة، مثلاً، بوضع سياسة اجتماعية، لكنها تتطلب الاستيعاب

في الإطار الأوسع للفلسفة الأخلاقية والسياسية، عندما تؤخذ المسؤولياتُ الشخصية في الاعتبار وتوضَع في مواضعها الصحيحة.

لا يصـوَر أرجونـا، بالطبـع، في الملحمة كفيلسـوف، وسـيكون من الخطأ أنْ نتوقعَ منه أيَ نوعٍ من أنواع الدفاع المتطور عن شواغله الخاصة فيما يسوق من حججٍ في الـ جيتا. لكنَّ المدهشَ في الأمر، مع ذلك، هو الطريقة التي يعبر بهاً أرجونا عن كل هذه الشواغل المختلفة فيما يخلص إليه من رأي، أن الصواب ربما كان في الانسحاب. كل هذه النقاط، إضافةً إلى عواطف أرجونا البشـرية الأساسـية، واضحةُ الصلة بالموضوع عندما نتتبع مضمونَ نيايا [ما يتصل بالعواقب أو المآلات] في هذه الحال.

المحصلة النهائية والمحصلة الشاملة

بمـا أن المجـادلاتِ القائمـة على التبصر في العواقـب غالباً ما تُعتبَر معنيةً بالنتائج (وتفسَـر أحياناً على أنها معنيةٌ بها فقط) سـيكون مفيداً، في فهم حجج أرجونا، معاينةُ مفهوم 'المحصلة' 'the outcome' بدقةٍ وانتقاديةٍ أشدَ من المعتاد. يُقصد بالمحصلة الوضعُ state of affairs الذي ينجم عن أي متغيرِ قرار يمسنا، من فعلٍ أو قانونٍ أو ترتيب. وبالرغم من أن أحداً لا يحاجُّ بإمكانية وصفِ أي وضعٍ كان 'بكُليِّتهِ وصفاً كُلانياً' (إذ يمكننا دوماً إضافةُ قدرٍ ما من التفصيل، إن لَزم الأمر، باستخدام عدسةٍ مكبرة تُرى من خلالها الأحداثُ والأفعال)، يمكن أن تكونَ فكرةُ الوضعِ الأساسـيةُ غنيةً بالمعلومات، ويمكن اعتبارُ كلِ ما فيها مِن سمات مهماً.

مـا مِـن سـببٍ معين يدعونـا للإلحاح فـي تقييمِ وضـع على وصفٍ بسـيطٍ له. بعبارةٍ أدق، يمكن أن يشـتملَ الوضع، أو تشـتملَ المحصلة في سياق الخيار المدروس، على عملياتِ/ صيروراتِ اختيار *processes* of choice، وليـس علـى مجـرد نتيجةٍ نهائيـةٍ محددةٍ تحديداً ضيقاً فحسـب. كمـا يمكـن اعتبـارُ محتـوى المحصـلات مشـتمِلاً كذلك علـى كلِ ما له

صلـة مـن معلوماتٍ عما يمكن إنفاذُه مِن فعل بالمشـيئة البشـرية agency وكلِ الصلات الشـخصية واللاشـخصية التي يمكن اعتبارُها ذاتَ شأن في مشكلة اتخاذ القرار قيدَ النظر.

فـي كتابـي السـابق عن نظريـة القرار والخيـار العقلانـي، حاججتُ بأهمية الالتفات بشكلٍ خاص إلى المحصلات الشاملة 'comprehensive outcomes' التي تشـتمل على [كلِ] نافـذٍ مِن فِعل actions undertaken، وما يمكن إنفاذُه مِنه بالمشـيئة البشـرية agencies involved، والعملياتِ/الصيـرورات المسـتخدَمة processes used، الخ، إلى جانب المحصلاتِ البسـيطة التـي يُنظـر إليها بمعزلٍ عـن العمليات والأفعـال والصلات – ما أسـميه المحصلات النهائية 'culmination outcomes'.(*) يمكن أن يكونَ هذا التمييز مركزياً في بعض مسـائل علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع، وفي النظرية العامة للقرارات العقلانية والألعاب.(**) وقد يحدث أن يكونَ التمييزُ حاسماً أيضاً في تقدير وُسعِ تفكيرٍ ما في العواقب أو المآلات. وقد يكون تقييمُ المحصلاتِ الشـاملة جزءاً تكاملياً من تقييم الوضع، وبالتالي

(*) نوقـش الفـرق بيـن المحصـلات النهائية والمحصلات الشـاملة فـي المقدمة، وهو مهـم جـداً لمقاربـة العدالـة فـي هذا العمل، الـذي تلعب فيه المحصلات الشـاملة دوراً لا يمكـن أن تلعبَـه المحصـلات النهائيـة. بالفعـل، يكمـن جانبٌ من مشـكلة مـا يُعتبَـر نظريـاتٍ مآليـة 'consequentialist theories' للتفكيـر العملـي فـي الميل إلـى التركيـز علـى المحصـلات النهائيـة فقـط. حـول الأثـر الأبعـد للتمييـز، انظر مقالتـيَّ 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997); 'Consequential Evaluation and Practical Reason', *Journal of Philosophy*, 97 (2000); وكتابـي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

(**) لإيضاح إحدى المسـائل في سـياق اتخاذ القرار بمثال بسـيطٍ جداً لصلة العمليات والمشـيئات بتقييـم الوضـع، قـد يود شـخصٌ ما كثيـراً أن يخَصَص لـه مقعدٌ مريح جـداً فـي حفلـةٍ طويلـة، لكنـه لا يميـل خاصةً إلى التسـابق مع الآخرين للاسـتئثار بأكثر المقاعد راحة. فعندما تؤخذ مثل هذه الاعتبارات القائمة على العملية، تتغير هيكليات كثيرٍ من القرارات والألعاب.

لبنةً أساسيةً في تقدير العواقب.

مـا وجهُ صلة هذا التمييز بحجج أرجونا؟ في المناقشـات الفلسـفية حول مضمون الـ جيتا، من الشائع اعتبارُ كريشنا، كما سبقت الإشارة إليه، مؤيـداً صميميـاً لأدب الواجب، يركز أبداً علـى أداء هذا الواجب، واعتبارُ أرجونـا متبصراً بالعواقـب، يُقِيم تقييمَه الأفعالَ بالكامل على ما تؤول إليه هذه من خيرٍ (أو شـر). في الحقيقة، كِلا هذين التفسـيرين مضلِل إلى حدٍ بعيد. فلا شيءَ يمنع مقاربةً عامةً ما إلى الواجب مِن أن تأخذَ في الاعتبار العواقب، حتى لو بدأتِ المقاربةُ بأهمية الواجبات المعرَفة بصفةٍ مسـتقلة [عن العواقب]؛ لذلك سـيكون من الخطأ اعتبارُ أخلاقيةِ كريشنا المهزولةِ نوعـاً مـا أدبَ واجبٍ أصيلاً. لا يسـعنا، مثلاً، فهـمُ أدبِ واجبِ عمانويل كانط اسـتناداً إلى تطرف كريشـنا.(*) فأدبُ واجبِ الأخير طهرانيُ الشـكل جـداً، يتجـاوز اعتبارَ أهميـة التفكير القائم على الواجـب، وينكر صلةَ أي شـاغلٍ [آخـر]، مما يتصل بالعواقب على الأخـص، في تحديد ما إذا كان ينبغي القيام بعملٍ ما أم لا.

بالمثـل، مـا كان أرجونا متبصراً نمطياً بالعواقبِ وحسـب، يلح على تجاهـل كلِ شـيء إلا المحصـلاتِ النهائيـة، علـى النحو الـذي تعرَّف به النسـخةُ الضيقـة النمطية للتفكير العواقبي أو المآلـي. بخلاف ذلك، يُعنى تفكير أرجونا عنايةً شـديدة بالمحصلات الشاملة. تتطلب فكرةُ التبلورات الفعليـة، كمـا بينا آنفاً، النظـرَ في العواقب بهذا المعنى الأشـمل، مع أخذ الأفعـال والصـلات والمشـيئات فـي الاعتبـار. وقـد بينا بالفعـل كيف أنَّ أرجونـا لا يُفسـح كثيـراً فـي المجـال لفكـرة الواجـب، آخذاً في حسـبانه

(*) مدهشٌ، في الحقيقةِ، المدى الذي وصلٍ إليه كانط في عنايته بالعواقب في عرض موقفـه الأخلاقـي الأساسـي، انظر، مثـلاً، *Critique of Practical Reason* (1788; translated by L. W. Beck (New York: Bobbs-Merrill, 1956)). ويصعـب التفكير أن هذه الحجج ليست جزءاً من موقفه الأخلاقي الشامل.

مسؤوليتَه كفاعلٍ قادرٍ مختار، ومدركاً صلتَهَ الخاصةَ بكثيرٍ من ضحايا الحرب المحتملين (فضلاً عن أساه عموماً للمقتلة البشرية العظيمة والقتل العمد). وهذا أوسعُ دون شك من الفكر العواقبي القائم على المحصلات النهائية.

وإنه لجزءٌ من مقاربةِ هذا الكتاب المحاجةُ بإمكانية دمجِ الإدراك الشامل للوضع بالتقييم العام للتبلورات الاجتماعية. وبالرغم من أخذ العواقب – حتى بالمعنى البسيط للمحصلات النهائية – جدياً في الحسبان بين شواغلَ أخرى، لن تجدَ هاهنا دفاعاً عن النسخة القياسية للفكر العواقبي كما ظهر في العمل الممتد على قرنين بريادة المدرسة النفعية. لكن من المفيد، مع ذلك، أن يسألَ المرء: بأي معنى، إنْ كان ثمة معنى، يكون فكر أرجونا عواقبياً، وإنْ لم يكن بالمعنى النموذجي الأصيل للكلمة.

العواقب والتبلورات الفعلية

ليس من السهل تحديدُ أيِ تعريف للعواقبية يرضي كلَ أولئك الذين استدعوا هذه الفكرة، دفاعاً عنها أو انتقاداً لها. وقد حدث أن وَضَع مصطلحَ أخلاق النظرِ في العواقب أو 'العواقبية' 'consequentialism' أعداءُ لا مؤيدو التقييم العواقبي، وكان استدعاؤه في المقام الأول لدحضه، غالباً بأمثلةٍ مضادةٍ شتى أضافت قدراً كبيراً من البهار – وشيئاً من اللهو الفكري – إلى الفلسفة الأخلاقية. فاعترافُ المرء بأنه 'عواقبي' يكاد يشبه تماماً تقديمَه نفسَه بصفةٍ مهينة كقوله، 'أنا wog مِن لندن' (أو 'frog' أو 'limey'' من هذا المكان أو ذاك) [انظر المعنى المهين في العامية الانجليزية لهذه الكلمات الثلاث في المعاجم المناسبة!]. بالفعل، فكلمة 'عواقبية' أقلُ جاذبيةً من أن تُعطَى عقلاً لأحد أو يقبلها أحد.(*)

(*) بالرغم من أني لست مهتماً كثيراً بطرح أي تعريف لما هي العواقبية فعلاً، يجدر بي أن أشير هنا إلى أنَّ مقاربةَ أرجونا لا شك تتوافق مع تعريف فيليب پوتي العواقبية،

ومع ذلك، من المهم اعتبارُ التفكير المتبصر بالعواقب ضرورياً للفهم الواسع بما فيه الكفاية لفكرة المسؤولية. فيجب أن يكونَ هذا جزءاً من نظام الاختيار المسؤول، المستندِ إلى قيام الفاعل المختار بتقييم الأوضاع، بما في ذلك اعتبار كل العواقب ذات الصلة التي يُنظر إليها في ضوء الخيارات والمحصلات الشاملة المرتبطة بما يقع من نتائج.(*) ليست هذه المسألةُ الجوهريةُ، بالطبع، معنيةً مباشرةً باستخدام مصطلح 'العواقبية'. فأنْ توضَعَ فكرتا المسؤولية والتبلورات الاجتماعية، كما بينا آنفاً، في سلةٍ ما تدعى 'العواقبية' واسعةٍ بما فيه الكفاية ليس مسألةً ذاتَ شأن (كما هي الأفكارُ نفسُها).(**)

كما ورد في مقدمة مجموعة مقالاته المميزة حول الموضوع بتحريره هو: يقول «على وجه التقريب، العواقبية نظريةٌ تقول إنَّ الذي يبيِّن ما إذا كان خيارٌ ما هو الخيارَ الصحيح لفاعل أن يتخذَه هو النظرُ في عواقب القرار؛ في آثار هذا القرار على العالم' (*Consequentialism* (Aldershot: Dartmouth, 1993), p. xiii). وبما أنه لا يوجد إصرارٌ هنا على حصر النظر في العواقب في المحصلات النهائية فقط، متجاهلين صلة المشيئة أو الصيرورة أو الصلة، التي يمكن التقاطها في صورة المحصلة الشاملة، لا ضيرَ في اعتبار أرجونا عواقبياً بالمعنى الذي أشار إليه فيليب پوتي.

(*) حول دمج الإجراءات في تقييم النتائج، انظر الورقة المضيئة لكوتارو سوزومورا، Kotaro Suzumura, 'Consequences, Opportunities, and Procedures', *Social Choice and Welfare*, 16 (1999).

(**) كذلك توجد، في الحقيقة، مسألة 'إشارة' 'signalling' تجعل العواقبية اسماً غيرَ مناسب على نحو مبتذل لمقاربةٍ تبدأ بتقييم الوضع - وتركز عليه. يثير اعتبارُ الوضع بمثابة 'عاقبة' السؤالَ المباشرَ التالي: عاقبة ماذا؟ وهكذا، وبالرغم من أن الفلاسفة الذين يعتبرون أنفسَهم عواقبيين يبدو أنهم يميلون إلى البدء بتقييم الوضع (ثم الانتقال إلى تقييم الأشياء الأخرى كالأفعال أو المبادئ)، يشير اصطلاح العواقبية في الاتجاه المعاكس - أي إلى الأهمية المسبقة لشيء آخر (فعل أو مبدأ أو أي شيء) يكون الوضعُ نتيجةً له. يشبه هذا، أولاً، تعريفَ بلدٍ بأنه مستعمرة وحسب، ثم الجهد لإظهار أنه مهم بصفته تلك دون النظر إلى العاصمة، ليس هذا فقط بل لإظهار أن العاصمة نفسَها يجب أن تقيَّمَ كلياً في ضوء المستعمرة.

لا شك في أنَّ أهميةَ المسؤولية الشخصية لم تنل قط حظاً وافراً من الاعتراف في إطار ما سُمي العواقبية أو أخلاق النظر في العواقب consequentialism. فلطالما قَصُرَتِ النسخُ القياسيةُ من الأخلاقيات النفعية عن ذلك، لاسيما بتجاهلها كلَ ما عدا المنافع من عواقب، حتى عندما تكون هذه جزءاً لا يتجزأ من الوضع (كأفعال فاعلين وقعتْ فعلاً). مَرَدُّ هذا الأمر البرنامجُ النفعي الذي يجمع بين العواقبية أو المآلية ومتطلباتٍ إضافية، لاسيما 'الولفرية' 'welfarism'، التي تلح على وجوب الحكم على الأوضاع بمعلومات المنفعة، ليس إلا، (كالسعادة أو تلبية الرغبة) المتعلقة بهذه الأوضاع - بصرف النظر عن السمات الأخرى للأوضاع الناتجة، كالقيام بأفعالٍ معينة، مهما كانت بغيضة، أو خرق الحريات والحقوق الأساسية للآخرين، مهما كانت شخصية.(*)

التبلورات الفعلية والمشيئة البشرية

هاهنا تقف مناقشتي العواقبية. لكنَّ المسائلَ الأساسيةَ تبقى، بالطبع، وسيكون هناك الكثير من الاشتباك معها فيما تبقى من الكتاب. لكني أود أن أطرح نقطتَيْن إضافيتين قبل أن أغلقَ هذا الباب. كنتُ شدَّدتُ على أهمية إدراك أن فكرةَ التبلورات الاجتماعية social realizations أكثرُ شموليةً بكثير من التوصيف الضيق للوضع كمحصلاتٍ انتهائية. وثمة سببٌ وجيه

(*) بالفعل، التفكير النفعي إنما هو مزيجٌ من ثلاث مسلَّمات مختلفة: (1) العواقبية consequentialism، (2) والولفرية welfarism، (3) والتصنيف الجمعي sum-ranking (وتعني هذه الأخيرة وجوبَ جمع منافع مختلفِ الناس بعضِها إلى بعض جمعاً بسيطاً لتقييم الوضع، دون الالتفات إلى التفاوتات، مثلاً). حول التحليل العاملي factorization للنفعية، انظر مقالتي 'Utilitarianism and Welfarism', *Journal of Philosophy*, 76 (September 1979), pp. 463-89 و Amartya Sen and Bernard Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); لاسيما المقدِمة المشتركة بيني وبين المحرر المشارك.

لا لأخذ العواقب التي قد تنجم عن خيارٍ ما بعين الاعتبار فحسب، بل لاتخاذ نظرةٍ أوسعَ كذلك إلى التبلورات الفعلية التي ستنجم عن ذلك الخيار، بما في ذلك طبيعة خيارات وأفعال المشيئة البشرية والعمليات أو الصيرورات المستخدَمة وما بين الناس من صلات. وليس من المحتم هاهنا ظهورُ بعض المعضلات المتعلقة بأدب الواجب، على الأقل في تلك الأشكال المطروحة، مما له صلةٌ واضحة بالموضوع ويُساق للتشكيك في التفكير العواقبي الضيق، في التعامل مع الخيار المسؤول القائمِ على تقييم التبلورات الاجتماعية التي قد تنجم عن هذا الخيار أو ذاك.

وبالنظر إلى أهمية الوضع في التبلورات الاجتماعية، يَعرِض السؤال التالي لكثيرٍ من نقاد الفكر العواقبي: إذا أردنا أن نأخذَ في الاعتبار خياراتِ وأفعالَ المشيئة البشرية والصيرورات والصلات الشخصية، هل مِن أملٍ حقيقي في الحصول على نظامٍ متسق لتقييم التبلورات الاجتماعية التي يمكن أن تقومَ عليها القراراتُ المتبصرة والمسؤولة؟ وباعتبار متطلبات الاتساق، كيف يكون لشخصيْن أن يقيِّما الوضعَ نفسَه تقيميْن مختلفيْن، استناداً إلى أفعال كلٍ منهما ومسؤولياتِه؟ المشكلةُ المتصورةُ هنا تنشأ كما هو واضح من الميل إلى النظر إلى التبلورات الاجتماعية بدلالاتٍ موضوعية صارمة. إنَّ الإصرارَ الذي يتعين علينا أنا وأنت، إنْ كنا نتبع النظامَ الأخلاقيَ ذاتَه، أن نقيّمَ به محصلةً شاملة ما بالطريقة نفسِها تماماً، لا يتوافق مع متطلبات الأخلاق النفعية، وهذه بالطبع حالةٌ كلاسيكية للتفكير العواقبي، لكنها من ناحية المعلومات مقيِّدةٌ جداً. وإنَّ الإصرارَ على المتطلَبِ نفسِه في تقييم المحصلات الشاملة، حتى وإنْ كنا معنيين بخيارات وأفعال المشيئة البشرية والصلات والصيرورات، سيبدو اعتباطياً تماماً، ومدعاةً للتناقض بالفعل.(*)

(*) حول هذه وغيرها من مسائلَ ذاتِ صلة، انظر مقالتيَّ, 'Rights and Agency', *Philosophy and Public Affairs*, 11 (Winter 1982); 'Evaluator Relativity

فـي الحقيقـة، إذا كان لشـخصين مختلفيْن دَوْران مختلفـان كلياً في نشـوء الوضـع، سـيكون مـن السـخف والغرابـة مطالبتُهما بتقييـم الوضع بالطريقة نفسِـها تماماً. فمن شـأن ذلـك أن يجعلَ اعتبارَ خيـاراتِ وأفعالَ المشـيئة البشـرية التي هي جزءٌ تكاملي من التبلورات الاجتماعية غيرَ ذي معنـى. فعندمـا يَكشـف عطيل، مثلاً، لــ لودوڤيكو [الذي يسـأل: 'أين هُو ذا الرجـلُ المتهورُ التعـس؟ Where is this rash and most unfortunate man?] أنه هو الذي قتل ديدمونة فيقول 'إنَّ ذاك الرجلَ كان عطيلاً؛ وها أنا ذا هُو' 'That's he that was Othello; here I am'، فسيكون من السخف فعلاً الإصرارُ على أن عطيلاً لا بد أن يرى ما جرى بالطريقة نفسـها تماماً التي كان لودوڤيكو سيراه بها. ففهمُ طبيعةِ الفعل والقدرةِ عليه التي تجعل عطيـلاً ينتحـر يتطلب كذلك ألا يسـتطيعَ رؤيةَ ما حـدث دون اعتبار دورِهِ هـو فـي القتل، ما سـوف يجعـل رأيَه مختلفـاً بالكلية عـن رأي الآخرين. فموضِعيـة عطيـل مركزيـةٌ للتقييم – وليسـت تفصيلاً يمكـن أن يضيعَ في تقييمه هو الحدث.(*)

ليس من المفاجئ أن يوليَ تفكيرُ أرجونا المتبصرُ في العواقب أهميةً خاصة لحقيقة أنه هو نفسَه سيَقتل خلقاً كثيراً في المعركة وأن بعضَ القتلى سـيكونون مِـن قرابته الذيـن يكن له مودة. لا يتطلـب التبصرُ في العواقب

---

and Consequential Evaluation', *Philosophy and Public Affairs*, 12 (Spring 1983)؛ وفي المقالة الأخيرة هذه كذلك رد على انتقادٍ مهم لدونالد هـ. ريغان في مقالته Donald H. Regan, 'Against Evaluator Relativity: A Response to Sen' في العدد نفسه من المجلة.

(*) كمـا تبيَّـن فـي الفصـل 7، 'الموضـع والصلـة والوهم'، أنْ تكونَ الصلـةُ الموضِعية شـاغلاً مهماً في تقييم الشـخص وضعاً ما أم مجردَ مؤثرٍ مشـوِّه ينبغي تجنبه، تلك مسألةُ تقييم عقلي صرف. في هذه الحال، سيكون من الصَعب القول إنَّ دورَ عطيل فـي مقتـل ديدمونـة تفصيـلٌ صـارفٌ للانتباه ينبغي إهمالُه في تقييـم عطيل ما الذي حدث بالضبط.

إغمـاضَ العين عن خيارات وأفعال المشـيئة البشـرية والصلات في تقييم مـا يحـدث فـي العالم. فقد تكون هناك أسـبابٌ وجيهة لإدخال الشـواغل المتعلقـة بالفاعـل وتلـك المسـتقلة عنـه في تقييـم ما يحدث فـي العالم، وبالتالـي، فـي تقييم العدالة بمعنى الـ نيايا.(*) لكـنْ لا مندوحةَ، مع ذلك، من التدقيق الشخصي، أو بالفعل النقاش العام، في تقييم صلةِ وأهميةِ كل نوع من هذه الشـواغل. وإنَّ طلبَ السـبب في تقييم المعقولية يسري على النوعين معاً.

(*) يمكن أن تكون لفكرة المسؤولية أوجهٌ مختلفة جداً حسب السياق وغرض البحث. للوقوف على بعض الفروق المهمة، التي لم أتطرق فيما هاهنا إليها، انظر Jonathan Glover, *Responsibility* (London: Routledge, 1970); Hilary Bok, *Freedom and Responsibility* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998); and Ted Honderich, *On Determinism and Freedom* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005)، بيـن دراسـاتٍ أخـرى ذاتِ صلـة. وانظر أيضاً Samuel Scheffler, 'Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics', *Philosophy and Public Affairs*, 21 (Autumn 1992).

11
الحيوات والحريات والقدرات

قبل ألفين وخمسمائة سنة، عندما ترك غوتاما الشاب، الذي عُرف فيما بعد باسم بوذا، بيتَه الفخم على سفوح الهيمالايا بحثاً عن الاستنارة، كان الذي دفعه إلى ذلك خاصةً ما رآه حوله من مواتٍ ومرضٍ وعجز، وقد حزَّ ذلك في نفسه كثيراً وأوجعَه كذلك ما واجه مِن جهل. مِن السهل فهمُ بواعث ألم بوذا، لاسيما أشكال الحرمان وافتقاد الحياة البشرية إلى الأمان، حتى لو تعيَّن علينا إمعانُ النظر في تحليله اللاحق الطبيعةَ الجوهريةَ للكون. وليس من الصعب تقديرُ مركزية الحيوات البشرية في التقييمات المتبصرة للعالم الذي نحيا فيه. وهذه، كما ذكرنا في المقدمة وما بعدها، سمةٌ مركزية لمنظور نيايا*nyaya* المتباين مع منظور نيتي *niti* المقيَد بالقواعد، وإنْ لم تكُ فكرةُ نيايا بحالٍ من الأحوال هي الوحيدةَ التي تشير إلى صلة الحيوات البشرية في تقييم سيرورة المجتمع.

بالفعل، كانت طبيعةُ الحيوات التي يمكن أن يحياها الناس موضوعَ اهتمام المحللين الاجتماعيين على مر العصور. وبالرغم من ميل المعاييرِ الاقتصاديةِ الشائعة للتقدم، في صورة كتلةٍ من الإحصاءاتٍ سهلةِ التوليد، إلى التركيز تحديداً على زيادةِ قيمةِ بنودِ يُسرٍ جامدة inanimate objects of convenience (كإجمالي الناتج الوطني (GNP)، مثلاً، وإجمالي الناتج المحلي (GDP)، وكان هذان وما يزالان موضوعيْ تركيز جمهرةٍ من الدراسات الاقتصادية للتقدم)، لا يمكن تبرير ذلك التركيز جوهرياً - بقدر ما يمكن تبريرُه - إلا من خلال ما تقدمه هذه البنود للحيوات البشرية التي تمسها بشكلٍ مباشر أو غير مباشر. وصارت مسألةُ استخدام مؤشراتٍ مباشرة إلى نوعية الحياة وصلاحِ الحال والحريات التي يمكن

أن تحملَها أو تأتيَ بها الحيوات البشرية بدلاً من المؤشرات غير المباشرة محلَ اعترافٍ واسع ما ينفك يتسع.(*)

حتى الذين طلعوا بالتقدير الكمي للدخل الوطني، الذي يحظى بهكذا اهتمام ودعم، حاولوا أن يبينوا أن محلَ اهتمامهم النهائي هو غنى الحيوات البشرية، وإنْ كانت قياساتُهم لا مبرراتُهم الدافعة، هي ما حظي بالاهتمام الواسع. فمثلاً، تحدث وليام بيتي، رائدُ تقدير الدخل الوطني من القرن السابع عشر (الذي اقترح طرقاً ووسائلَ لتقييم الدخل الوطني باستخدام 'طريقة الدخل' 'the income method' و'طريقة الإنفاق' 'the expenditure method'، كما تسميان)، عن اهتمامه بدراسة ما إذا كان 'رعايا الملك' هم في 'حالةٍ هي مِن السوء لا يَسِمُهم بها إلا مستاء'. ومضى يشرح مختلفَ محدِدات حالةِ الناس، ومنها 'السلامةُ العامة' 'the Common Safety' والسعادةُ الخاصة بكل فرد' 'each Man's particular Happiness'.(**) ولقد كان مصيرُ هذه الصلة المحركة التجاهلَ غالباً في

(*) حاولتُ اتباع هذه المقاربة الأكثرَ مباشرةً في سلسلةٍ من المنشورات التي تلت مبادرتي إلى مقاربةٍ قائمة على القدرة في محاضرة تانر التي ألقيت سنة 1979، ونُشرت بعنوان 'Equality of What?' in S. McMurrin, *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, and Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980). وانظر كتبي *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985, and Delhi: Oxford University Press, 1987); *The Standard of Living*, edited by G. Hawthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999). وانظر كذلك الكتاب الذي شاركتُ مارثا نوسبوم في تحريره، *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

(**) انظر William Petty's *Political Arithmetick*، الذي كُتِب في حوالي 1676 لكنه نشر سنة 1691؛ وانظر C. H. Hull (ed.), *The Economic Writings of Sir William Petty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1899), vol. I, p. 312. وقد شرحتُ طبيعةَ الجدالات التي دارت بين المقدِّرين الأوائل للدخل الوطني ومستوياتِ الحياة في محاضرات تانر سنة 1985، التي نُشرت إلى جانب

التحليـل الاقتصـادي التـي يركـز على وسـائل العيـش كغايـةٍ للبحث. ثمة أسـبابٌ قوية لئلا نخلطَ بين الوسـائل والغايات، ولئلا نرى الدخولَ [جمع دَخْل] والوفرةَ هامةً بحد ذاتها، بدل تقييمها تقييماً مشروطاً بمقدار ما تُعين النـاسَ علـى تحقيق ما يرجون، ومِن ذلك الخير وأن تكونَ الحياة تسـتحق أن تُعاش.(*)

من المهم ملاحظةُ أنَّ الوفرةَ الاقتصادية والحريةَ الأساسـية، بالرغم من أنهما غيرُ منفصلتين، يمكن أن تتباعدا مراراً. حتى بدلالة التحرر [مما يحول دون] العيش حياةً طويلة نوعاً ما (أي التحرر من الأدواء التي يمكن الوقايـةُ منهـا وغيرِها من أسـباب الموت المبكر)، مـن المدهش أن يكون مـدى افتقـار بعض الجماعات المحرومـة اجتماعياً، حتى فـي بلدانٍ غنيةٍ جـداً، يشـبه ذاك الـذي في البلـدان النامية. ففي الولايـات المتحدة، مثلاً، ليـس الأمريـكان الأفارقـة القاطنون في المدن في كثيـرٍ من الحالات أوفرَ حظـاً - بـل هـم غالباً أقـلُ حظاً بكثير - في الوصول إلى سـنٍ متقدمة من النـاس المولوديـن في كثيرٍ مـن المناطق الفقيرة، ككوسـتا ريكا وجامايكا وسـريلانكا وأرجـاءَ واسـعةٍ مـن الصيـن والهنـد.(**) لا شـك أن ارتفـاعَ

تعليقـاتٍ لآخريـن (برنـار وليامـز وجـون مولبـاور وراقـي كانبور وكيـث هارت)، فـي: *The Standard of Living*, edited by Geoffrey Hawthorn (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

(*) الدافع إلى 'مقاربة التنمية البشرية'، التي رادها محبوب الحق، الاقتصادي الباكستاني ذو الرؤى الذي توفي سنة 1998 (والذي كنتُ وإياه صديقين قريبين مذ كنا طلاباً)، هو الانتقال من المنظور القائم على الوسائل لإجمالي الناتج الوطني (GNP) إلى التركيز، بالقدر الذي تتيحه البياناتُ الدوليةُ المتاحة، على جوانب الحياة البشـرية نفسـها. وقد دأبتْ الأمم المتحدة بانتظام منذ العام 1990 على نشـر تقارير التنمية البشرية *Human Development Reports*.

(**) تجد هذه ومقارناتٍ أخرى مشروحةً في كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999), Chapters 1 and 4. كذلك انظر مقالاتي 'The Economics of Life and Death', *Scientific American*, 266 (1993); 'Demography and

الدخـل سـاعد بشـكلٍ عـام علـى التحرر مـن المـوت المبكـر (ليس هذا موضـعَ نقاش)، لكنَّ هذا التحرر يعتمد كذلك على سـماتٍ أخرى كثيرة، للتنظيـم الاجتماعـي خاصةً، كالرعايـة الصحية العامـة والضمان الصحي ونوع المدارس والتعليم ومقدار الترابط والانسـجام الاجتماعي، وما إلى ذلك.(*) فليس سيان أن ننظرَ إلى وسائل العيش فحسب وأن ننظرَ مباشرةً إلى الحيوات التي يستطيع الناس أن يحيوْها فعلاً.(**)

ففي تقييم حيواتِنا، هناك سبب للاهتمام ليس بنوع الحياة التي نستطيع أن نحياهـا فحسـب، بـل بما نملك كذلك في الواقع مـن حريةِ اختيار بين أسـاليب وطـرق العيش المختلفة. بالفعل، فحريةُ تحديـد نوع الحياة التي نريـد أن نحيـا هو أحدُ الجوانـب القيِّمة للعيش التي يكـون لدينا لتقديرها سـبب. كذلـك يمكن أن يوسـعَ إدراكُ أهميـة الحرية شـواغلَنا والتزاماتِنا. يمكننا إنْ شـئنا اسـتخدامُ حريتنا لتحسـين أهدافٍ كثيرة ليسـت جزءاً من حيواتنـا نحـن بالمعنى الضيق للكلمـة (كحفظ الأنـواع الحيوانية المهددة بالانقـراض، مثـلاً). وهـذه مسـألةٌ مهمة فـي التطرق إلى مسـائلَ من قبيل موجبات المسـؤولية البيئية و'التنمية المسـتدامة'. سأعود إلى هذه المسألة

Welfare Economics', *Empirica*, 22 (1995); and 'Mortality as an Indicator .of Economic Success and Failure', *Economic Journal*, 108 (1998)

(*) إذا تجاوزنا تطبيقاتِ مقاربة القدرة التي نالت حظَها من النقاش، يمكن أن يمتدَ أثرُ التفكيـر القائـم علـى القـدرة كذلك إلى منطقةٍ أقلَ ارتيـاداً، كأهمية اعتبار التصميم المدينـي والمعمـاري والحريـة المرتبطـة بالقـدرة علـى اختيـار الفعـل. تجد ذلك مشـروحاً شـرحاً جيداً في العمل الرائد بالغ الأهمية لرومي خوسـلا وزملائه؛ انظر Romi Khosla and Jane Samuels, *Removing Unfreedoms: Citizens as Agents .of Change in Urban Development* (London: ITDG Publishing, 2004)

(**) مـن التحليـلات الإحصائيـة الرائـدة لصلـة هذا التمييز بالسياسـة مـا أتى في مقال Sudhir Anand and Martin Ravallion, 'Human Development in Poor Countries: On the Role of Private Incomes and Public Services', *Journal .of Economic Perspectives*, 7 (1993)

المهمة لاحقاً، بعد تناولٍ عام لمنظور الحرية في تقييم الحيوات البشرية.

تقدير الحرية

لطالما كان تقدير الحرية freedom ساحةَ صراع، مئاتِ بل آلافَ السنين، وكان له مؤيدون ومتحمسون وكذا منتقدون ومنتقصون من قدره. لكنَّ الانقساماتِ ليست، مع ذلك، جغرافيةً في المقام الأول، كما يُفترَض أحياناً. ليس الأمر كما لو أن 'القيم الآسيوية'، إذا استدعينا عبارةً تتردد في المناظرات المعاصرة، كانت كلها مناصرةً لفردية الحكم - ومتشككةً في أهمية الحرية - بينما كانت 'القيم الأوروبية' التقليدية كلُها مناصرةً للحرية ومناوئةً لفردية الحكم. صحيح أنَّ كثيراً من 'المصنفين' المعاصرين يرون الإيمانَ بالحرية الفردية أداةً تصنيفيةً مهمة لفصل 'الغرب' عن 'الشرق'. بالفعل، أتى الدفاع عن خط التفكير هذا من القيِّمين الغيورين على فرادة 'الثقافة الغربية' ومن الأبطال الشرقيين المرددين لما سميَ 'القيم الآسيوية'، التي يُزعم أنها تعطي الأولوية للانضباط على الحرية. لكنْ ليس ثمة أساسٌ تجريبيٌ يُعتد به لتقسيم تاريخ الأفكار بهذه الطريقة.(*)

كان للحرية مؤيدوها ومناوئوها كذلك في الكتابات الغربية الكلاسيكية (قارن، مثلاً، أرسطو بأوغسطين)، ونالت هي أيضاً حظاً متفاوتاً من التأييد في الكتابات غير الغربية (قارن آشوكا بكوتيليا، الذي ورد ذِكره في الفصل 3). لنا، بالطبع، أن نحاول عملَ مقارناتٍ إحصائية للمعدل النسبي لاستدعاء فكرة الحرية في مختلف مناطق العالم في

(*) تناولت هذه المسألة في كتابيَّ *Development as Freedom* (1999); *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, and New York: FSG, 2005); and *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Allen Lane, 2006). انظر أيضاً مقالتي 'Human Rights and Asian Values', *New Republic*, 14 and 21 July 1997.

فتـراتٍ مختلفة من التاريـخ، وقد تَظهر بالفعل بعض النتائج العددية، لكنَّ الأملَ ضئيل في التقاط تمييزٍ إيديولوجي بين 'تأييد' و'مناوأة' الحرية على أساس هذا التقسيم الجغرافي الرئيس أو ذاك.

الحرية: الفرص والعمليات

الحريـة قيِّمـة لسـببين اثنين على الأقـل. الأول، أنَّ مزيداً من الحرية يعطينا فرصةً أكبر للسـعي لأهدافنا – تلك الأشـياء التي نقدِّر. فهي تدعم، مثـلاً، قدرتَنـا على أن نحيا كما نريـد ونعمل على إعلاء الغايات التي نريد أن نعلـي. يُعنـى هذا الجانـب من الحرية بقدرتنا على تحقيـق ما نعتبره ذا قيمةٍ لدينا، بصرف النظر عن العملية التي يتحقق بها ذلك. ثم إننا قد نولي أهميةً لـ عملية الاختيار نفسِه. فقد نود، مثلاً، التيقُنَ من أننا لا نوضَع رغماً عنا في حالةٍ ما بسـبب قيودٍ فرضها آخرون. وقد يكون التمييز بين 'جانب الفرصـة' 'opportunity aspect' و'جانب العملية' 'process aspect' من الحرية مهماً وبعيدَ الأثر جداً.(*)

دعنـي أولاً أضـرب لـك مثـلاً توضيحياً بسـيطاً للفرق بيـن جانب الفرصـة وجانـب العمليـة من الحرية. يقـرر كيم في أحد الآحـاد أن يبقى في البيت بدل الخروج لممارسة نشاطٍ ما. هب أنه استطاع القيامَ بما أراد تماماً، ولنسَمِّ هذا 'السيناريو أ'. لكن عصابةً من قطاع الطرق قطعت على كيم هدوءه وجرَّته ثم ألقتْه في جدولِ ماءٍ آسِن. ولنسَمِّ هذا الوضع البشع المقيت 'السيناريو ب'. أو، لنتخيل أن العصابة فرضت على كيم ألا يغادرَ منزله وإلا تعرَّض لعقابٍ أليم، ولنسَمِّ هذا 'السيناريو ج'.

(*) مـن المهـم جـداً إدراكُ أنَّ للحريـة كفكـرة هذيـن الجانبيـن المتمايزيْـن تماماً، وأنَّ مقاربـةً مـا لتقييمهـا قد تعكس أحدَ هذيـن الجانبين بأفضل مما تعكس الآخر. وقد سـبرتُ طبيعة ومضامينَ هذا التمييز في محاضرات كينيث أرو التي ألقيت بعنوان 'Freedom and Social Choice'، وتجدهـا فـي كتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), Chapters 20–22.

من السهل علينا أنْ نرى أنَّ حريةَ كيم في 'السيناريو ب' قد تعرضت لإساءةٍ بالغة: إذ حيل بينه وبين ما يريد (البقاء في المنزل)، و[لم يعد أمرُه بيده] بعد أن ذهبت كذلك حريتُه في أن يقررَ لنفسه ما يفعل. وبالتالي، هناك خرق لجانبيْ حرية كيم كليهما معاً: جانب الفرصة (بأنْ حدَّ ذلك جداً من فرصه) وجانب العملية (إذ لم يعد أمرُه بيده).

وماذا عن 'السيناريو ج'؟ من الواضح أنَّ جانب العملية مِن حرية كيم قد تأثر بهذا السيناريو (فحتى لو فعل ما كان يريد أن يفعل[، أي البقاء في المنزل،] فإنَّ خيارَه لم يعد بيده في ظرف الاحتجاز الاضطراري): فلم يكن في استطاعته القيامُ بأي شيءٍ آخر دون المجازفة بالتعرض لعقابٍ أليم. هنا يُطرح السؤال المهم التالي حول جانب الفرصة من حرية كيم. فبما أنه يفعل الشيءَ نفسَه في الحالتين، مع وبدون احتجازٍ اضطراري، هل يمكن القول إذن إنَّ جانبَ الفرصة من حريته واحدٌ في الحالتين؟

إذا كان للفرصة التي يتمتع بها الناس أن تقيَّمَ بتوصُلهم إلى القيام بما كانوا سيقومون به دون قيد، عندئذٍ لا بد من القول إنه لا فرقَ بين 'السيناريو أ' و'السيناريو ج'. فلم يتأثر جانبُ الفرصة من حرية كيم في هذه النظرة الضيقة إلى الفرصة، لأنه استطاع البقاءَ في المنزل في الحالتين، تماماً كما أراد.

لكنْ هل يعطي هذا اعترافاً كافياً بالفرصة كما نفهمها؟ هل يمكننا الحكمُ على الفرص التي لدينا بتوصلنا وحسب إلى الحالة التي كنا سنختار أن نكونَ عليها، بصرف النظر عما إذا كانت هناك بدائلُ مهمةٌ أخرى كان يمكن أن نختارَها لو أردنا؟ وماذا عن خيار الذهاب في نزهةٍ لطيفة، مثلاً - صحيح أنَّ هذا ليس هو البديلَ الذي آثره كيم في ذلك اليوم لكنه إمكانيةٌ ممتعة نوعاً ما - أفضلُ ولا شك من أن يجدَ نفسَه مرمياً في جدول ماءٍ آسِن؟ أو، ماذا عن فرصة تغيير رأيه وفرصةِ أن يختارَ البقاءَ في البيت اختياراً بدل فرصة البقاء فيه (وحسب)؟ ثمة فوارقُ هنا

بين 'السيناريو ج' و'السيناريو أ' حتى من حيث الفرص. فإنْ كانت هذه الشواغلُ جدية، عندئذٍ يبدو من المعقول القول إنَّ جانبَ الفرصة من حرية كيم في 'السيناريو ج' تأثر أيضاً، وإنْ لم يكن بتلك الشدة التي تأثر بها في 'السيناريو ب' كما لا يخفى.

إنَّ التمييزَ بين 'المحصلة النهائية' و'المحصلة الشاملة'، الذي بيَّنا آنفاً، له هاهنا صلة. يمكن النظر إلى جانب الفرصة من الحرية بطرقٍ مختلفة في ضوء ذلك التمييز. فيمكن تعريفُه فقط بدلالة الفرصة المتاحة لـ'المحصلات النهائية' (ما الذي ينتهي المرءُ إلى أن يكونَ أو يفعل)، إذا نظرنا إلى الفرصة بتلك الطريقة الضيقة جداً واعتبرنا بشكلٍ ما أنْ لا أهميةَ لوجود الخيارات وحرية الاختيار.(*) أو يمكننا، كبديلٍ لذلك، تعريفُ الفرصة تعريفاً أوسع - وبمعقوليةٍ أكبر كما أرى - بدلالة تحقُّقِ 'المحصلات الشاملة'، آخذين كذلك في الاعتبار الكيفيةَ التي يصل بها الشخص إلى الوضع النهائي (هل كان ذلك، مثلاً، باختياره أم بإملاءٍ من سواه). في النظرة الأوسع، يتقوض جانبُ الفرصة من حرية كيم في 'السيناريو ج'، بأن يُفرضَ عليه البقاءُ في البيت فرْضاً (ولا يكون في وسعه اختيارُ أيِ شيءٍ آخر). أما في 'السيناريو أ'، في المقابل، فأمام كيم فرصةٌ

(*) لتلك النظرة الضيقة إلى الفرصة - التي تركز على المحصلة النهائية - أتباع في النظرية الاقتصادية التقليدية للسلوك والاختيار، لاسيما في 'مقاربة التفضيل البيِّن' 'revealed preference approach'(وإنْ لم تكن هذه النظرية، التي طلع بها پول صمويلسون، تتطرق خاصةً إلى تقدير أو تقييم الحرية). فمثلاً، في مقاربة الخيار البيِّن، تُقيَّم فرصةُ الاختيار مما يدعى 'المجموعة الرخيصة' 'budget set'(أي اختيار حزمة سلع من مجموعةٍ من الحزم البديلة كلُّها في حدود الميزانية الكلية للشخص) بقيمة العنصر المختار من تلك المجموعة بالضبط. ولن ينقصَ في هذه النظرة 'النحيلة' إلى الفرصة شيء إذا ما قُلصت المجموعة الرخيصة بشكلٍ ما، ما دام العنصرُ المختار سلفاً متاحاً للاختيار. أما صلةُ عمليةِ الاختيار، في المقابل، فتجدها مشروحة في مقالتي 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997).

التفكير في بدائلَ مختلفةٍ ممكنة ثم يختار هو البقاء في البيت إنْ شاء، بينما لا يملك في 'السيناريو ج' تلك الحرية.

سوف يتضح أنَّ التمييزَ بين النظرة الضيقة إلى الفرصة والنظرة الواسعةِ إليها مركزيٌّ تماماً عند الانتقال من الفكرة الأساسية للحرية إلى المفاهيم الأدق لها، كالقدرات التي يمتلكها الشخص. لا بد لنا من أن نعاينَ في ذلك السياق ما إذا كان ينبغي تقييمُ قدرة الشخص على العيش بالطريقة التي يحب بالبديل النهائي الذي ينتهي إليه وحسب، أم باستخدام مقاربةٍ أوسع تأخذ في الحسبان كيفيةَ الاختيار ذاتَها، لاسيما البدائل الأخرى التي كان يمكن أن يختار أيضاً، في حدود قدرته على الاختيار.

مقاربة القدرة

لا بد لكل نظريةٍ في فلسفة الأخلاق والسياسة، ولكل نظريةٍ في العدالة بوجهٍ خاص، من اختيار نقطة تركيزٍ معلوماتي informational focus، أي تحديدِ السمات التي ينبغي التركيزُ عليها في العالَم عند الحكم على مجتمعٍ ما وتقييمِ العدلِ والظلم.(*) من المهم بوجهٍ خاص، في هذا

(*) ثمة مسألةُ اختيار معلوماتي مشابهة حتى في فكرة الحرية، ترتبط بكثير من السمات المختلفة، كما حاولت أن أبين في محاضرات كينيث أرو التي ألقيت، وتجدها في كتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), Chapters 20–22. بالفعل، حتى في تقييم جانب الفرصة من الحرية، يمكن أن يؤديَ تباينُ طرُق الوصف إلى اختلاف كبير. وفي حين أن مقاربتي، المتعلقةَ بالتفكير في نظرية الخيار الاجتماعي، كانت تشتمل على إجراء التقييم مع أخذ التفضيلات الدقيقة للفرد في الحسبان، ثمة بحوثٌ أخرى مهمة في التقييم بدلالة 'مجال' الخيارات المتاحة، كإحصاء عدد البدائل التي يمكن أن يختارَ منها الفرد، مثلاً. حول مختلف جوانب هذه المسألة، انظر كذلك Patrick Suppes, 'Maximizing Freedom of Decision: An Axiomatic Approach', in G. Feiwel (ed.), *Arrow and the Foundations of Economic Policy* (London: Macmillan, 1987); Prasanta Pattanaik and Yongsheng Xu, 'On

السياق، أن ينظرَ المرء إلى الكيفية التي يجب أن تقيَمَ بها المنفعةُ الشاملة للفـرد؛ فالنفعيـةُ Utilitarianism، مثـلاً، التـي كان جيريمي بنتـام رائدَها، تركـز علـى السـعادة أو المتعة الفردية (أو على تفسـيرٍ ما آخـرَ لـ'المنفعة' 'utility' الفرديـة) كأفضـل طريقـةٍ لتقييـم كيفية انتفاع المـرء وكيف يكون ذلـك بالمقارنـة مع منافع الآخرين. وثَم مقاربةٌ أخرى، قد تجدُها في كثيرٍ من التطبيقات العملية لعلم الاقتصاد، تُقيِّم منفعةَ الشخص بدلالة دخلِهِ أو ثروتِـهِ أو مـواردِه. يوضح هذان البديلان التبايـنَ بين المقاربة القائمة على المنفعـة وتلـك القائمـة على المـورد بخـلاف مقاربة القـدرة القائمة على الحرية.(*)

Ranking Opportunity Sets in Terms of Choice', *Recherches économique de Louvain*, 56 (1990); Hillel Steiner, 'Putting Rights in Their Place', *Recherches économique de Louvain*, 56 (1990); Ian Carter, 'International Comparison of Freedom', in *Economics and Philosophy*, 11 (1995), and *A Measure of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1999); Robert Sugden, 'A Metric of Opportunity', *Economics and Philosophy*, 14 (1998).

(*) بـدأ اشـتغالي بمقاربـة القـدرة ببحـثٍ لـي عن منظـور للمنافـع الفرديـة أفضلَ مما يمكـن العثـورُ عليـه فـي التركيز الراولزي على السـلع الأولية: انظـر 'Equality of What?' in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, and Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980). لكـنْ سـرعان مـا اتضـح لـي أنَّ المقاربـة قد يكـون لهـا شـأنٌ أوسـعُ بكثير مما خِلـت: انظـر *Commodities and Capabilities* (1985); 'Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82 (1985); *The Standard of Living* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *Inequality Reexamined* (Oxford: Oxford University Press, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). الذي دلني على صلة هذه المقاربة بالأفكار الأرسطية مارثا نوسبوم، التي مضت إلى تقديم إسهاماتٍ رائدة في هذا الميدان البحثي المتسع وأثرتْ بقوة على طريقة تطور المقاربة. انظر كذلك كتابَنا الذي حررناه سوياً *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

فعلى النقيض من اتجاهيْ التفكير القائميْن على المنفعة أو المورِد، تقيِّم المنفعة الفردية في مقاربة القدرة بقدرة الشخص على عمل أشياء يكون لديه سبب لتقديرها. وتكون منفعةُ شخص بدلالة الفرص أقلَ من منفعة شخصٍ آخر أقلَ منه قدرةً على عمل ما يقدِّر عقلاً مِن أشياء – أي إذا كانت فرصتُه الحقيقيةُ لعمل هذه الأشياء أضأل. التركيزُ هنا على ما يكون لدى الشخص بالفعل مِن حرية لعمل هذا الشيء أو ذاك أو ليكونَ هو هذا الشيءَ أو ذاك– مما يكون لديه سببٌ لتقديره مِن أشياء. من الواضح هنا أننا كلما ازداد تقديرُنا الشيءَ صار هذا الشيءُ أكثرَ أهمية عندنا أن ننجِز [أو نكون]. كذلك تراعي فكرةُ الحرية أن نكونَ أحراراً في تحديد ما نريد، وما نقدِّر، وما نقرر أن نختارَ في النهاية. وهكذا يكون مفهومُ القدرة مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بجانب الفرصة من الحرية، المنظورِ إليه بدلالة الفرص 'الشاملة' [التي تشمل العملية]، لا بالتركيز على ما 'ينتهي' إليه الأمر وحسب [أي الحصيلة النهائية البسيطة].

من المهم التشديدُ على سماتٍ نوعيةٍ معينة لهذه المقاربة ينبغي توضيحُها من البداية بالنظر إلى ما ينالها أحياناً من سوءِ فهم أو سوءِ تفسير. السمةُ الأولى، أنَّ مقاربةَ القدرة تشير إلى نقطةِ تركيز معلوماتي في تقييم ومقارنة المنافع الفردية الشاملة، ولا تقترح، بحد ذاتها، أيَ صيغٍ معينة لكيفية استخدام المعلومات. بالفعل، يمكن أن تظهرَ استخداماتٌ مختلفة تبعاً لنوع المسائل المتناوَلة (كالسياسات المتعلقة بالفقر أو العجز أو الحرية الثقافية، مثلاً) وبصورةٍ أكثرَ عملية، تبعاً لدرجة توافر البيانات والمواد المعلوماتية الممكن استخدامُها. وأنَّ مقاربةَ القدرة مقاربةٌ عامة، تركز على معلومات المنافع الفردية، المقيَّمةِ بدلالة الفرصة لا بدلالة 'تصميمٍ' معين لكيفية تنظيم المجتمع. وقد أتت مارثا نوسبوم وآخرون بعددٍ من المساهمات المرموقة في السنوات الأخيرة حول مسائل التقييم والسياسية الاجتماعية من خلال الاستخدام القوي لمقاربة القدرة. ولا بد

من تمييز الإنجازات الحاسمة لهذه المساهمات عن المنظور المعلوماتي الذي قامت عليه.(*)

يشير منظور القدرة إلى الصلة المركزية لتفاوت القدرات في تقييم التفاوتات الاجتماعية، لكنه لا يطرح، بحد ذاته، أيَ صيغٍ معينة للقرارات السياسية. فمثلاً، بخلاف ما يُفصَح عنه غالباً من تفسير، لا يتطلب استخدامُ مقاربةِ القدرة لأغراض التقييم الموافقةَ على السياسات الاجتماعية الموجهةِ كلياً إلى التسوية بين قدرات الجميع، بصرف النظر عن النتائج المحتملة الأخرى لهكذا سياسات. بالمثل، في تقييم التطور الجمعي لمجتمعٍ ما، لا شك أنَّ مقاربةَ القدرة ستلفت الانتباه إلى الأهمية البالغة لتوسيع القدرات البشرية لكل أفراد المجتمع، لكنها لا تضع أيَ خطة لكيفية التعامل مع تعارض ما بين الاعتبارات التجميعية والاعتبارات التوزيعية (وإنْ كان كلٌّ من هذه الاعتبارات يقيَّم بدلالة القدرات). ومع ذلك قد يكون اختيارُ تركيزٍ معلوماتي ما – على القدرات – هاماً جداً في شد الانتباه إلى القرارات التي سوف يتعين اتخاذُها والتحليل السياسي الذي يتعين أن يَستخدمَ النوعَ الصحيح من المعلومات. فقد يتأثرُ تقييمُ المجتمعات والمؤسسات الاجتماعية بعمق بالمعلومات التي تركز عليها المقاربة، هاهنا بالضبط الإسهامُ الرئيس لمقاربة القدرة.(**)

(*) انظر على وجه الخصوص Martha Nussbaum, 'Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume, 1988; 'Human Functioning and Social Justice', *Political Theory*, 20 (1992); Nussbaum and Jonathan Glover (eds), *Women, Culture and Development* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(**) يمكن أن تجدَ مقدمةً مضيئةً موسَّعة للمقاربة في Sabina Alkire's *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002).

السمةُ الثانية التي ينبغي أن نشددَ عليها هي أنَّ منظورَ القدرة لا مناص لـه مـن أن يُعنَى بتعدد السـمات المختلفة لحيواتنا وشـواغلنا. فمكاسـبُ العمل البشـري المختلفة التي قد نقدِّر شـديدةُ التنوع، فمِن حُسـن التغذية أو تجنب الموت المبكر إلى المشاركة في حياة المجتمع وتطوير المهارة لمتابعـة خطـط عملنا وطموحاتنـا. فالقدرة التي نهتم لها هـي قدرتُنا على إنجاز مجموعات وظائف combinations of functionings مختلفة يمكن مقارنتُهـا الواحـدةُ بالأخرى وتقييمُها على هـذا النحو بدلالة ما نقدِّر عقلاً أنه ذو قيمة.(*)

تركـز مقاربةُ القدرة على الحياة البشـرية، وليس على بعض وسـائل الراحـة المنفصلـة وحسـب، كالدخـول أو السـلع التي يمكـن أن يمتلكَها الشـخص، والتـي تعتبر غالباً، لاسـيما فـي التحليل الاقتصـادي، المعاييرَ الأساسـية للنجاح البشـري. بالفعل، فهذه المقاربة تقترح بينونةً جدية عن التركيز على وسائل العيش *means* of living إلى الفرص الحقيقية للعيش *actual opportunities* of living. يسـاعد هذا كذلك على إحداث تغييرٍ فـي اتجاه الابتعاد عن المقاربات التقييمية القائمة على الوسـائل، لاسـيما التركيـز علـى مـا يدعوه جـون راولز 'السـلع الأوليـة' 'primary goods'، وكلهـا وسـائلُ عامـة كالدخـل والثـروة والسـلطات وامتيـازات الوظيفـة

(*) بالرغـم مـن أنـه من المناسـب غالباً التحدثَ عـن القدرات الفرديـة (المنظور إليها بدلالـة القـدرة علـى إنجـاز الوظائـف الفرديـة المقابلـة)، مـن المهم ألا ننسـى أنَّ مقاربـة القـدرة معنيـةٌ فـي النهاية بالقدرة على إنجاز مجموعـاتٍ وظيفيةٍ ذات قيمة *combinations* of valued functionings. قـد تكـون هنـاك، مثـلاً، مبـادلاتٌ بيـن قدرة الشخص على أن يحصلَ على تغذيةٍ جيدة وبين قدرته على أن يحصلَ على سكنٍ لائق (وقد يجعل الفقرُ هكذا خياراتٍ صعبة لا مفرَ منها)، ويتعين علينا النظرُ إلى المقدرة الشـاملة للفرد بدلالة مجموعِ الإنجازات المتاحة له. ومع ذلك يظل التحدثُ عن القدرات الفردية أنسـب (مع بعض الافتراضات الضمنية بتلبية بعض المطالب الأخرى)، وسأقوم بذلك من حينٍ لآخر، فيما يلي، لسهولة العرض.

والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات وهلم جرا.

وبالرغم من أنَّ السلعَ الأولية هي، في أفضل الأحوال، مطايا إلى الغايات الثمينة للحياة البشرية، تراها في الصيغة الراولزية لمبادئ العدالة تصبح هي المسائلَ المركزية في الحكم على العدالة التوزيعية. قلتُ إنَّ هذه غلطة، لأنَّ السلعَ الأولية ليست إلا وسائلَ لأشياءَ أخرى، لاسيما الحرية (كما بينت في الفصل 2). وقلتُ أيضاً في ذلك الموضع باختصار إن الدافعَ إلى التفكير الراولزي، لاسيما تركيزه على إعلاء شأن الحرية البشرية، متوافقٌ تماماً مع التركيز المباشر على تقييم الحرية بدل عد الوسائل التي تقود إليها (حتى أنيَ صرتُ أرى التباينَ أقل أساسيةً مما بدا لي أول الأمر)، ولعل هذا التركيزَ يكون أفضلَ ما يخدم ذلك التفكير. سأبحث هذه المسائلَ بحثاً أوفى في الفصل القادم. تُعنى مقاربة القدرة بشكلٍ خاص بتقويم التركيز على الوسائل بدل التركيز على فرصة تحقيق الغايات والحرية الأساسية [اللازمة] لتحقيق تلك الغايات المدروسة.(*)

ليس من الصعب إدراك أنَّ الفكرَ الذي يستند إليه هذا الابتعاد لصالح القدرة يمكن أن يُحدِثَ فرقاً كبيراً وبَنّاءً؛ فمثلاً، إذا كان شخصٌ ما مرتفعَ الدخل لكنه يعاني من مرضٍ مقيم، أو أنَّ لديه إعاقةٌ بدنيةً ما، عندئذٍ لا ضرورةَ لاعتبار هذا الشخص بالضرورة في خيرٍ عميم، لمجرد أن دخلَه مرتفع. لا شك أنه يمتلك أكثرَ من وسيلةٍ للعيش الهني (أي، كثيراً من الدخل)، لكنه يواجه صعوبةً في ترجمة ذلك إلى طيبِ عيش (أي، أن يعيشَ بطريقةٍ يرى أن لديه سبباً للاحتفاء بها) لما يعانيه من

(*) تشير أهمية 'تشكيل القدرة البشرية' للحرية إلى أن ثمة حاجةً إلى اتجاهات بحث جديدة تُعنى بتطوير قوى الإدراك والبناء العقلي. يمكن أن ترى ابتعاداً مهماً في هذا الاتجاه في James J. Heckman, 'The Economics, Technology, and Neuroscience of Human Capability Formation', *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106 (2007).

ضـراء المـرض والإعاقـة البدنية. علينـا أن ننظرَ بدلاً من ذلـك إلى مقدار مـا يسـتطيع فعلاً، إنْ أراد ذلك، بلـوغَ حالةٍ طيبة من الصحة والعافية، وأن يكـونَ لائقـاً بدنيـاً بما فيه الكفاية للقيام بما يرى أن لديه سـبباً لتقديره من أعمال. يساعد إدراكُ أنَّ وسائلَ العيش البشري المُرضي ليست هي نفسَها غاياتِ العيش الطيب على توسـيع تمرين التقييم توسـعةً مهمة. هاهنا يبدأ اسـتخدامُ منظـورِ القدرة. مِـن الباحثين الذيـن أضـاءتْ أعمالُهم مختلفَ جوانبِ مسـاهمةِ منظورِ القدرة سابينا آلكيري وإنريكا تشيابيرو-مارتينيتي وفلاڤيـو كوميم وديڤيد إيه. كروكر وريكو غوتو ومظفر قيزيلباش وجينيڤر برا روغر وإنغريد روبينز وتانينا بوركاردت وپولي ڤيزارد.(*)

(*) انظـر مجموعـة المقـالات فـي Flavio Comim, Mozaffar Qizilbash and Sabina Alkire (eds), *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Reiko Gotoh and Paul Dumouchel (eds), *Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Ingrid Robeyns and Harry Brighouse (eds), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds), *Arguments for a Better World: In Honor of Amartya Sen* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2009)، وهـي مجموعـةٌ أكبـر لكـنَّ مقالاتٍ عديدةً منها تتطرق مباشـرةً إلى منظور القـدرة، ومنهـا مقـالات Bina Agarwal, Paul Anand (and Cristina Santos and Ron Smith), Amiya Kumar Bagchi, Lincoln C. Chen, Kanchan Chopra, James Foster and Christopher Handy, Sakiko Fukuda-Parr, Jocelyn Kynch, Enrica Chiappero-Martinetti, S. R. Osmani, Mozaffar Qizilbash, Sanjay G. Reddy (and Sujata Visaria and Muhammad Asali), Ingrid Robeyns, and Rehman Sobhan؛ كمـا أسـهمت مقـالاتٌ أخـرى فـي الموضوع بشـكلٍ غير مباشـر. انظر أيضاً، بين كتاباتٍ أخرى في هذه الأدبيات المتنامية بسـرعة مدهشـة: Marko Ahtisaari, 'Amartya Sen's Capability Approach to the Standard of Living', mimeographed, Columbia University Press, 1991; Sabina Alkire, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction* (Oxford: Clarendon Press, 2002); 'Why the Capability Approach?' *Journal*

وثمـة سـماتٌ أخرى لمقاربـة القدرة قد تسـتحق التعليـقَ عليها هنا

of Human Development and Capabilities, 6 (March 2005); 'Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty' in Nanak Kakwani and Jacques Silber (eds), *The Many Dimensions of Poverty* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008); Anthony B. Atkinson, 'Capabilities, Exclusion, and the Supply of Goods', in Kaushik Basu, Prasanta Pattanaik and Kotaro Suzumura (eds), *Choice, Welfare, and Development* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Kaushik Basu, 'Functioning and Capabilities', in Kenneth Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (eds), *The Handbook of Social Choice Theory*, vol. II (Amsterdam: North-Holland, forthcoming); Enrica Chiappero-Martinetti, 'A New Approach to Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory', *Giornale degli Economisti*, 53 (1994); 'A Multidimensional Assessment of Well-being Based on Sen's Functioning Theory', *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 2 (2000); 'An Analytical Framework for Conceptualizing Poverty and Re-examining the Capability Approach', *Journal of Socio-Economics*, 36 (2007); David Crocker, 'Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic', *Political Theory*, 20 (1992); *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Reiko Gotoh, 'The Capability Theory and Welfare Reform', *Pacific Economic Review*, 6 (2001); 'Justice and Public Reciprocity', in Gotoh and Dumouchel, *Against Injustice* (2009); Kakwani and Silber (eds), *The Many Dimensions of Poverty* (2008); Mozaffar Qizilbash, 'Capabilities, Well-being and Human Development: A Survey', *Journal of Development Studies*, 33 (1996); 'Capability, Happiness and Adaptation in Sen and J. S. Mill', *Utilitas*, 18 (2006); Ingrid Robeyns, 'The Capability Approach: 6 (2005); 'The A Theoretical Survey', *Journal of Human Development*, Capability Approach in Practice', *Journal of Political Philosophy*, 17 (2006); Jennifer Prah Ruger, 'Health and Social Justice', *Lancet*, 364 (2004); 'Health, Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law', *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 15 (2006); *Health and Social Justice* (Oxford and New York: Oxford University Press, forthcoming 2009); Robert Sugden, 'Welfare, Resources and Capabilities: A Review of *Inequality Reexamined* by Amartya Sen', .*Journal of Economic Literature*, 31 (1993)

(ولو لتجنب سوء التفسير)، وتتعلق على التوالي بـ (1) التباين بين القدرة والإنجاز؛ (2) وتعدد أشكال تكوين القدرات وأدوار التفكير (بما في ذلك التفكير العام) في استخدام مقاربة القدرة؛ (3) ومكان الأفراد والجماعات وعلاقاتهم المتبادلة في فكرة القدرات. وسأتناول هذه السمات بالترتيب.

لِمَ لا نقف عند الإنجازَ بل نتجاوزه إلى الفرصة؟

وهكذا، لا يكون تركيزُ مقاربةِ القدرة على ما ينتهي الفرد إلى أن يفعلَ وحسب، بل على ما يستطيع في الحقيقة أن يفعلَ أيضاً، سواءٌ شاءَ استخدامَ تلك الفرصةَ أم أبى. وقد تناول هذا الجانبَ من مقاربة القدرة عددٌ من النقاد (كريتشارد آرنسون وجي. إيه. كوهن)، قدموا حججاً، بقدرٍ ظاهريٍ على الأقل من المعقولية، لصالح الالتفات إلى الإنجاز الفعلي للوظائف (وقد شدد على ذلك أيضاً بول ستريتِن وفرانسيس ستيوارت)، بدل الالتفات إلى القدرة على الاختيار بين الإنجازات المختلفة.(*)

يدفع إلى هذا الاتجاه في التفكير غالباً رأيٌ يقول إنَّ الحياةَ تتكون مما يحدث في الواقع، لا مما كان يمكن أن يحدث لو كانت ميول الأشخاص المعنيين مختلفة. ثمة تبسيطٌ زائدٌ بعضَ الشيء للمسألةِ هنا، لأنَّ حريتَنا وخياراتِنا جزءٌ من حياتنا الفعلية. فحياة كيم، في المثال السابق، تتأثر إذا أُجبِر على البقاء في المنزل، بدل أن يختارَ البقاءَ فيه اختياراً بين بدائلَ

(*) انظر Richard A. Arneson, 'Equality and Equality of Opportunity for Welfare', *Philosophical Studies*, 56 (1989), and G. A. Cohen, 'Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities', in Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds), *The Quality of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1993). See also Paul Streeten, *Development Perspectives* (London: Macmillan, 1981) and Frances Stewart, *Planning to Meet Basic Needs* (London: Macmillan, 1985).

أخـرى. ومع ذلـك فإنَّ النقدَ القائـمَ على الإنجاز لمقاربة القدرة يسـتحق أن يدرَسَ دراسـةً جدية لأنه يجد صدىً لدى كثيرٍ من الناس، ومن المهم أن نتسـاءلَ هل سـيكون من الأنسب تأسـيسُ آرائنا الاجتماعية في المنافع الحاصلـةِ للنـاس أو المضارِ الواقعة عليهم على إنجازاتهم الفعلية أم على قدرات كل منهم على الإنجاز؟(*)

رداً علـى هـذا الانتقـاد، أبدأ أولاً بنقطةٍ بسـيطة هـي بالأحرى تقنية، وهامةٌ جداً منهجياً لكنْ قد يجدها النقاد أكثرَ شكليةً من أن تستحقَ الاهتمام بحق. يُسـتمَد تعريفُ القـدرات capabilities من الوظائفfunctionings، ويشمل بين ما يشمل كلَ المعلومات عن مجموعات أو تواليف الوظائف functioning combinations التـي يمكـن أن يختارَهـا الشـخص. تكون باقةُ الوظائف المختارة في الواقع من مجموعات الوظائف الممكنة عملياً بالطبع. ولو كنا حريصين حقاً على التركيز فحسب على الوظائف المنجَزة، فلا شيءَ يمنعنا من تقييم مجموعةِ قدراتٍ ماcapability set بالاستناد إلى تقييـم مجموعـةِ الوظائـف المختارة من تلـك المجموعـة.(**) ولو كانت للحرية أهمية الوسـيلة وحسـب لصلاح حال المرء، ولـم تكن للخيار صلةٌ جوهريـة بها، لكان هذا عندئذٍ بالفعل محلَ التركيزِ المعلوماتي المناسـب لتحليل القدرة.

إنَّ الربـط بيـن قيمـة مجموعـة القـدرات وقيمةِ مجموعـة الوظائف

(*) ثمـة كذلـك حجـةٌ براجماتيـة لإيلاء اهتمام خاص للإنجـازات الفعلية عندما يكون هنـاك شـيءٌ مـن الشـك فـي حقيقة قدرةٍ مّـا يُفترَض أن تكون موجـودةً لدى بعض الأشخاص. قد تكون هذه مسألةٌ هامة في تقييم تساوي الجنسين، التي ربما يكون فيهـا البحـثُ عـن دليـل مـا على إنجـازاتٍ هامة مطمئناً إذا كان يُشَـك بوجود قدرةٍ مقابلة. حول هذه ومسائلَ أخرى انظر Anne Philips, *Engendering Democracy* (London: Polity Press, 1991).

(**) سميتُ هذا 'التقييم الأولي' 'elementary evaluation' في كتابيَ الأول عن مقاربة القدرة *Commodities and Capabilities* (1985).

المختارة يتيح لمقاربة القدرة أن تركزَ كثيراً – وربما كلياً– على الإنجازات الفعلية. تتسم مقاربة القدرة، من حيث تعدديةُ الجوانب، بكونها أكثرَ عمومية – وأكثرَ شمولاً معلوماتياً – من التركيز على الوظائف المنجَزة وحسب. ولا خسارةَ، بهذا المعنى على الأقل، في النظر إلى القاعدة المعلوماتية الأوسع للقدرات، التي تتيح إمكانيةَ الاعتماد ببساطة على تقييم الوظائف المنجَزة (إنْ أردنا المضي في هذا السبيل)، وتتيح كذلك استخدامَ أولوياتٍ أخرى في التقييم، مع إيلاء أهميةٍ للفرص والخيارات. هذه النقطة الأولية هي، كما لا يخفى، حجةٌ خفيفة، فثمة الكثير مما يقال، لصالح وتوكيداً لأهمية منظور القدرات والحرية.

أولاً، حتى 'التعادل' الدقيق بين شخصين في الوظائف المنجَزة قد يظل يخفي فوارقَ مهمة بين منافع الشخصين تجعلنا ندرك أن أحدَهما ربما كان في الواقع أكثرَ 'حرماناً' بكثير من الآخر. فمثلاً، من حيث الجوع ونقص التغذية، الشخصُ الذي يصوم طوعاً، لأسبابٍ سياسية أو دينية، ربما يعادل حرمانُه من الطعام وسوءُ تغذيتِه ضحيةَ مجاعة. ربما كان سوءُ تغذيتهما – أو كانت وظيفتُهما المنجَزة – في الظاهر واحداً (أو واحدة)، ومع ذلك قد تكون قدرةُ الشخصِ الأحسنَ حالاً الذي يختار أن يصوم أكبرَ بكثير من قدرة الشخص الذي يتضور جوعاً رغماً أنفه مِن إملاق. يمكن أن تستوعبَ فكرةُ القدرةِ هذا الفرقَ الهام، لأنها موجَهةٌ إلى الحرية والفرص، أي إلى القدرة الفعلية للناس على اختيار أنماط عيشٍ مختلفة في حدود ما يستطيعون، بدل قصرِ الاهتمام على ما يمكن وصفُه بنتيجة – أو آثار – الاختيار.

ثانياً، قد تكون للقدرة على الاختيار بين الانتماءات المختلفة في الحياة الثقافية أهميةٌ شخصيةٌ وسياسية. لنأخذ حريةَ المهاجرين من بلدان غير غربية في استبقاء ما يُجِلّون من تقاليدَ ثقافيةٍ وطرقِ حياة أجدادهم بعد أن يستقروا بأوروبا أو أمريكا. لا يمكن تقييمُ هذه المسألة المعقدة

تقييماً وافياً دون التمييز بين القيام بالشيء وحريةِ القيام به. يمكن بناءُ حجةٍ قوية لصالح امتلاك المهاجرين حريةَ استبقاء جوانبَ على الأقل من ثقافة أجدادهم (كنمط تعبُدهم الديني أو تعلُقهم بشعر أو أدب الوطن الأم)، إنْ كانوا يقدِّرون هذه الأشياء بعد مقارنتها بنماذج السلوك السائدة في البلد الذي استقروا الآن فيه، وغالباً بعد لحظ التفكير السائد في البلد لصالح اختلاف الممارسات.(*)

لكنَّ أهميةَ هذه الحرية الثقافية لا يمكن اعتبارُها حجةً لصالح شخص يتبع طريقةَ حياة أجداده سواءٌ أكانت لديه أسباب لاختيار هذا الأمر أم لم تكن لديه. المسألةُ المركزية، في هذا النقاش، هي حريةُ اختيار المرء كيف يعيش - بما في ذلك فرصةُ اتباع مفضلاتِ أجداده الثقافية إنْ رغب في ذلك - ولا يمكن تحويلُها إلى حجةٍ لصالح اتباع تلك الأنماط السلوكية على الدوام، بصرف النظر عما إذا كان يود ذلك أم لا، أو إذا كانت لديه أسباب لاستبقاء تلك الممارسات أم لم تكن لديه. فأهميةُ القدرة، التي تعكس الفرصةَ والاختيار أكثرَ مما تعكس تقديرَ هذه الطريقة في العيش أو تلك اختياراً أو اضطرارا، هي بيتُ القصيد هنا.

ثالثاً، هناك أيضاً مسألةٌ متصلة بالسياسة تجعل التمييزَ بين القدرات والإنجازات أمراً مهماً لسببٍ مختلف، له علاقةٌ بمسؤولية وواجباتِ

(*) يُدفع غالباً بحجة أنَّ الممارساتِ القديمةَ الغاشمةَ البغيضة، كختان البنات، أو معاقبة الزانيات، ما ينبغي أن تمارَسَ في البلد الذي هاجر الناسُ إليه، لأنها مُهينة للمواطنين الآخرين في ذلك البلد. لكنْ ما مِن شك في أن الحجة الحاسمة ضد هذه الممارسات هي طبيعتُها المرعبة أينما حصلت، وأنَّ الحاجة إلى التخلص منها قوية للغاية، لأنها تسلب الضحايا قسطاً من حريتهم، بصرف النظر عن المهاجرين المحتملين هاجروا أم لم يهاجروا. تقوم الحجة في الأساس على أهمية الحرية عموماً، بما في ذلك حرية النساء المعنيات. أما إنْ كانت هذه الممارسات مهينةً للآخرين - المقيمين الأقدم في البلد - فليست هذه هي الحجةَ الأقوى ضدها، تلك التي يجب أن تُعنَى بضحايا هذه الممارسات لا بجيرانهم.

المجتمعات والناس الآخرين عموماً على مساعدة المحتاجين، وقد يكونَ هذا مهماً في المخصصات العمومية داخل الدول ومسعى حقوق الإنسان بصفةٍ عامة. وعند النظر في الفوائد التي تعود على الراشدين المسؤولين، قد لا نجانب الصواب إنِ اعتقدنا أنَّ أفضلَ صورةٍ للنظر إلى مطالبات الأفراد من المجتمع يمكن أن تكونَ بدلالة حرية الإنجاز (التي تمنحها مجموعةُ الفرص الحقيقية) لا الإنجازات الفعلية. فمثلاً، تتعلق أهميةُ الحصول على نوعٍ ما من ضمان الرعاية الصحية الأساسية أساساً بمنح الناس القدرة على تحسين وضعهم الصحي. فإنْ أعطيَ شخص فرصةَ الحصول على رعايةٍ صحية مدعومة اجتماعياً لكنه قرر مع ذلك، عن علم، ألا يستخدمَ تلك الفرصة، عندئذٍ يمكن القول إنَّ حرمانَ الشخص في هذه الحال ليس كحرمانه فرصةَ الحصول على الرعاية الصحية: شاغلاً اجتماعياً ملحاً.

وهكذا فهناك أسبابٌ مؤكِدة كثيرة لاستخدام المنظور المعلوماتي الأوسع للقدرات بدل التركيز على وجهة النظر الضيقة معلوماتياً للوظائف المنجَزة.

الخوف من اللاتناسبية

تتنوع الوظائف والقدرات، كما ينبغي لها أن تكونَ بالفعل لأنها تتعلق بسماتٍ مختلفة لحياتنا وحريتنا. هذا، بالطبع، واقعٌ شائع، لكنْ ثمة تقليدٌ قديم في جوانبَ من علم الاقتصاد والفلسفة السياسية فحواه معاملةُ ما يُزعَم أنه متجانس مِن مقوِّم (كالدخل أو الفائدة) بصفته 'الشيء الجيد' الوحيد الذي يمكن تعظيمُه بسهولة (كلما تَنام، يا سلام)، وأنَّ تقييمَ الأشياء المتغايرة، كالقدرات والوظائف، أمرٌ مُشكِل يولد توتراً.

وقد أسهمت النفعيةُ، التي تعمل لتذليل كلِ شيءٍ ذي قيمة إلى مقدارٍ يُزعَم أنه متجانس من 'المنفعة' 'utility'، أعظمَ إسهام في هذا الإحساس بالاطمئنان إلى احتساب شيءٍ واحدٍ بالضبط ('هل يوجد هنا

أكثر منه أم أقل؟')، كما ساعدتْ على التشكيك في قابلية تراكيبِ 'تقييمِ judging' combinations' كثيرٍ من الأشياء الجيدة المتغايرة للتذليل [إلى مجـرد مقاديـرَ نفعيةٍ متجانسـة] ('هل هـذا التركيب أكثر أم أقـل قيمة؟'). ومع ذلك، قليلاً ما تسـتطيع أيُ مشـكلةٍ تقييم اجتماعي جدية التملصَ من اسـتيعاب تعددية القِيَم، كما تبين آنفاً، لاسـيما على يد إشعيا برلين وبرنار ويليامـز.(*) فـلا يسـعنا تقليصُ كل الأشـياء التي لدينا سـببٌ لتقديرها إلى مقاديرَ متجانسـة. بالفعل، هناك كثيرٌ من التباين داخل المنفعة نفسِـها (كما أشار إلى ذلك أرسطو وجون ستيورات ميل)، حتى لو قررنا التغاضيَ عن كل شيءٍ آخر سوى المنفعة في التقييم الاجتماعي.(**)

ولئن أسـهم التقليـدُ القديم للنفعيـة، بافتراضه تجانـسَ المنفعة، في هذا الإحسـاس بالاطمئنـان إلى التجانس القابل للقياس، فإنَّ الاسـتخدامَ الواسـع لإجمالي الناتج الوطني (GNP) كمؤشـرٍ إلى الوضع الاقتصادي للبلـد أسـهم هـو أيضاً في ذلـك الاتجاه. وقـد مالت طروحـاتُ تخليص المؤشرات الاقتصادية من الاعتماد الحصري على إجمالي الناتج الوطني إلـى توليـد قلـقٍ لدينا من أننا، مع تنوع الأشـياء التي يتعيـن علينا تقييمُها، قد نفقد ذلك الإحسـاس بسـهولةِ التقييم بمجرد النظر إلى إجمالي الناتج الوطنـي أأعلـى هو أم أدنى. لكنَّ التطبيقـاتِ الجديةَ للتقييم الاجتماعي لا

(*) انظـر Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, edited by Henry Hardy and Roger Hausheer (London: Chatto & Windus, 1997) and *Liberty*, edited by Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002); Bernard Williams, 'A Critique of Utilitarianism', in J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), and Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

(**) حـول هـذه المسـألة، بمـا في ذلك شـرح تعددية أرسـطو وجون سـتيوارت ميل، انظـر مقالتـي 'Plural Utility', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81 (1980–81).

يسعها تجنبُ التعامل، بطريقةٍ أو بأخرى، مع تقييم أشياءَ شتى يمكن أن تتنافسَ على شد الانتباه (فضلاً عن أنها تكمل بعضَها بعضا في كثيرٍ من الأحيان). وبالرغم من نفاذ بصيرة تي. إس. إليوت في قوله 'إنَّ جنسَ البشر، [قال الطير:]/ لا طاقةَ له بثقيلِ وَطءِ الحقيقة' '[...said the bird:] human kind/ Cannot bear very much reality.' (ورد هذا في 'Burnt Norton' [رقم 1 من 'الرباعيات الأربع'])،(*) ينبغي للجنس البشري أن يكونَ قادراً على مواجهة قدرٍ من الحقيقة أكبرَ من صورةِ عالَمٍ ما فيه إلا شيءٌ جيدٌ واحد فقط.

ارتبطت المسألة أحياناً بمفهوم 'اللاتناسبية' 'noncommensurability' ذاك – وهو مفهومٌ فلسفي كَثُرَ استخدامُه ويبدو أنه يثير القلقَ والخوف لدى بعض خبراء التقييم. فالقدرات، كما لا يخفى، لامتناسبة لأنها متنوعة تنوعاً لا يقبل التبسيط، لكنَّ ذلك المفهوم لا يقول لنا شيئاً كثيراً على الإطلاق عن مقدار صعوبة – أو سهولة – الحكم على مختلف تراكيب القدرة ومقارنتها بعضِها ببعض.(**)

لكن ما هي التناسبية commensurability بالضبط؟ يمكن اعتبارُ شيئين متناسبين [أو متقاسمين] إذا كان يمكن قياسُهما بواحداتٍ مشتركة (ككُوبيْن من الحليب). وتوجد اللاتناسبية non-commensurability عندما تكون عدةُ أبعادٍ للقيمة لامتقاسمة [أي لا يمكن التعبيرُ عن علاقة ما بينها بكسرٍ أو نسبة]. وفي سياق تقييم خَيارٍ ما، تتطلب التناسبية أن نستطيعَ، في تقييم نتائجها، رؤيةَ قيمِ كلِ النتائج ذاتِ الصلة ببعدٍ واحد، كذا بالضبط – أي قياسَ مقدارِ كلِ المحصلات المختلفة بمقياسٍ واحدٍ مشترك – بحيث أننا في تقدير ما سيكون الأفضل، لا نحتاج إلى أكثر من

(*) T. S. Eliot, *Four Quartets* (London: Faber and Faber, 1944), p. 8.

(**) بحثتُ ذلك في مقالتي 'Incompleteness and Reasoned Choice', *Synthese*, 140 (2004).

'إحصاء' القيمة الإجمالية في نظام القياس المتجانس ذاك. وبما أن النتائجَ كلها تُختزَل إلى بعدٍ واحد، ما علينا سوى أن ننظرَ كم يقدِم كلُ خيار مِن ذلك 'الشيء الجيد الأوحد'، الذي اختُزِلت كلُ قيمةٍ من القِيَم إليه.

لا يُحتمل، هذا مؤكد، أن نواجهَ كثيراً من المشكلات في الاختيار بين بديلين، يقدم كلٌ منهما الشيءَ الجيد نفسَه، لكنَّ أحدَهما يقدم أكثرَ مما يقدم الآخر. هذه حالةٌ بسيطة لا يختلف اثنان على ذلك. أمَّا أنْ نعتقدَ أنا لا بد أن نواجهَ 'مشكلةً كبيرة' في تحديد ما الذي يتعين علينا عقلاً عملُه إذا لم تكنِ المسألةُ بهذه البساطة، فذاك اعتقادٌ مهلهَل (يغري بالسؤال، ما هذا الدلال؟) بالفعل، إذا كان عدُ مجموعةٍ من الأعداد الحقيقية هو كلُ ما نستطيع فعلَه للتفكير في ما سنختار، فلن نجدَ أمامنا كثيراً مما يمكن أن نختار بروِيةٍ وذكاء.

وسواءٌ أكنا نختار بين شراء هذه السلة أو تلك من السلع، أو نختار ما الذي سنفعل في العطلة، أو لمن سنصوت في الانتخابات، لا بد لنا من تقييم بدائلَ ذاتِ جوانبَ لامتناسبة. فأيُ شخص ذهب مرةً إلى متجر لا بد يعلم أنَّ على المرء أن يختارَ بين أشياءَ لامتناسبة – فلا يمكن أن يقاسَ المانجو بواحدات التفاح، ولا السكر يمكن اختزالُه إلى واحدات الصابون (وإنْ كنتُ سمعتُ مرةً من بعض الآباء أنَّ العالَمَ كان سيكون أفضلَ لو كان ذلك ممكناً). يصعب اعتبار اللاتناسبية اكتشافاً لافتاً في هذا العالم. ولا هي تفرض، بحد ذاتها، أن يكونَ الاختيارُ المتعقلُ عسيراً.

فعملُ فحصٍ طبي والتمتعُ بزيارة بلدٍ أجنبي، مثلاً، إنجازان لامتناسبان، لكنْ قد لا يواجه المرءُ مشكلةً كبيرة في تحديد أي الخيارين سيكون أكبرَ قيمةً له، وقد يختلف التقديرُ بطبيعة الحال تبعاً لما يعرفه المرء عن حالته الصحية وما عساها تكون شواغلُه الأخرى. قد يكون الاختيارُ والترجيح صعباً أحياناً، لكنْ ليس ثمة استحالةٌ عامةٌ هنا للاختيار المتبصر بين تراكيبِ أشياءٍ مختلفة.

يشبه الاختيارُ بين منافعَ لامتناسبة قولَ النثر. فليس من الصعب، عموماً، قولُه (ولو أن مسيو جوردان في مسرحية موليير البورجوازي النبيل كان سيُدهَش من قدرتنا على القيام بهكذا عملٍ متطلِب). لكنَّ هذا لا ينفي أن يكونَ الكلامُ أحياناً صعباً جداً، لا لأن التعبيرَ عن النفس نثراً بحد ذاته شاق، بل يكون كذلك في بعض الأحوال، كحال سيطرةِ مشاعرِ المرء عليه، مثلاً. لا يدل وجودُ نتائجَ لامتناسبة أبداً على استحالة الاختيار – أو حتى حتمية أن يكون الاختيارُ صعباً دوماً، وهو إنْ دلَ على شيء فعلى أن قراراتِ الاختيار لن تكونَ سهلة (أي تُختَزَل إلى مجرد عدِ ما هو 'أكثر' وما هو 'أقل').

التقييم والنقاش العام

يتطلب التقييمُ المتبصر التفكيرَ في الأهمية النسبية، لا العدَ وحسب. وهذا تمرين ما ننفك نمارسه. يضاف إلى هذا الفهم الأهميةُ المحتملة للنقاش العام public reasoning كطريقةٍ لمد أثرِ وموثوقية التقييمات وجعلِها أكثرَ تماسكاً. وليست ضرورةُ التدقيق والتقييم النقدي مجردَ مطلبِ تقييم أناني لأشخاصٍ منعزلين، بل هي مؤشرٌ إلى نتاج النقاش والتفكير التفاعلي العامين: فاستناد التقييمات الاجتماعية كلياً إلى تفكيرٍ فردي منعزل يجعلها فقيرةً بالمعلومات المفيدة والحجج الجيدة. وإنَّ في استطاعة النقاش والتشاور العام أن يقودَ إلى فهمٍ أفضلَ لدور وأثر وأهمية وظائفَ معينة وتواليفَ من هذه الوظائف.

للتوضيح، ساعدَ النقاشُ العام حول التفاوت بين الجنسين بالهند في السنوات الأخيرة على إظهار أهمية بعض الحريات التي لم تلقَ مِن قبلُ ما يكفي من الاعتراف.(*) مِن أمثلة ذلك حريةُ الابتعاد عن الأدوار العائلية الثابتة التقليدية التي تحد من الفرص الاجتماعية والاقتصادية للنساء، وكذلك عن

(*) سيكون هذا مدارَ بحث في الفصل 16، 'ممارسة الديمقراطية'.

منظومة القيم الاجتماعية المتجهة أكثرَ إلى الاعتراف بحرمان الذكور أكثر من الاعتراف بحرمان الإناث. لا تتطلب سابقات التمييز التقليدي هذه بين الجنسين في المجتمعات الراسخة التي يهيمن عليها الذكور اهتماماً فردياً بل نقاشاً عاماً مثقفاً، وهزاً للقارب في أغلب الأحيان.

من المهم التشديد على الصلة بين النقاش العام وبين اختيار وترجيح القدرات في التقييم الاجتماعي. كذلك تشير هذه الصلة إلى سخف الحجة التي تساق أحياناً، وتزعم أن مقاربةَ القدرة لا تصلح - ولا تعمل - إلا إذا رافقتْها مجموعةُ ترجيحات 'معطاة سلفاً' لوظائفَ معينة في لائحةٍ ما ثابتة من القدرات ذات الصلة. إذْ لا أساسَ مفهومياً للبحث عن ترجيحاتٍ معطاة ومحدَدةٍ سلفاً، هذا جانب، ولأن تدقيقَنا المتواصل وما يكون للنقاش العام من مفعول يؤثران على ما يراد استخدامُه من تقديرات وترجيحات، وذاك جانبٌ آخر.(*) وسيكون من الصعب قبولُ هذا الفهم باستخدامٍ جامد غيرِ مشروط(**) لبعض الترجيحات المسبقة.

بالطبع، قد يحدث أن يكونَ الاتفاق على ما يُستخدَم من ترجيحات

(*) بصرف النظر عن التغيرات العامة التي تتبع الظروفَ الاجتماعية والأولوياتِ السياسية، ثمة سببٌ وجيه لترك الباب مفتوحاً أمام إمكانية طرح أسئلة جديدة ومهمة حول التضمينات والترجيحات. فمثلاً، جرت مناقشاتٌ مثيرةٌ ومهمةٌ جداً مؤخراً حول التركيز بشكل خاص على قيم كالأدب والخُلُق في تطوير استخدام القدرات البشرية لفهم أثرِ الحريةِ والعولمةً؛ حول هذا الموضوع، انظر تحليلَ دروسيلا كورنل الفطِن في Drucilla Cornell, 'Developing Human Capabilities: Freedom, Universality, and Civility', in *Defending Ideals: War, Democracy, and Political Struggles* (New York: Routledge, 2004).

(**) كذلك، يمكن أن يعتمدَ اختيارُ الترجيحات على نوع التمرين (مثلاً، هل نستخدم منظورَ القدرة لتقييم الفقر أم لإرشاد السياسة الصحية، أم نستخدمه لتقييم تفاوت المنافعِ الكلية للأشخاص المختلفين). يتيح استخدامُ معلوماتِ القدرة معالجةَ مسائلَ مختلفة، ويمكن أن يؤديَ تنوعُ التمرينات إلى اختلاف خيارات الترجيح اختلافاً ملموساً.

بعيداً عن الكمال، وسيكون عندئذ لدينا سببٌ وجيه لاستخدام مجالاتِ ترجيح قد نتوصل بشأنها إلى اتفاقٍ ما. لا يؤدي هذا بالضرورة إلى هدم تقييم الظلم أو تعطيل صنع السياسة العامة، لأسبابٍ بيناها من قبلُ في هذا الكتاب (ابتداءً بالمقدمة). فمثلاً، لإظهار أنَّ الرقَ يقلص بشدة حريةَ الأرقاء، أو أنَّ غيابَ أي ضمان بالرعاية الصحية يحد من الفرص الأساسية للعيش، أو أنَّ سوءَ التغذية الحاد للأطفال، الذي يسبب لهم ألماً مباشراً ويعيق نموَ قدراتهم الذهنية ومن ذلك قدرتُهم على التفكير، أمرٌ حاسمٌ للعدالة، لا يحتاج الأمرُ إلى مجموعةٍ فريدة من الترجيحات لمختلف الأبعاد الداخلة في هكذا تقييمات. فقد نحصل على نتائجَ عامةٍ مشابهة باستخدام مجالٍ واسع من الترجيحات غير المتطابقة تماماً.(*)

تنسجم مقاربة القدرة كلياً مع الاعتماد على التراتيب الجزئية والاتفاقات المحدودة، وقد شدَّدنا على أهمية ذلك في هذا الكتاب. المَهمةُ الرئيسةُ هنا هي الإجراءُ الصحيح للتقييمات النسبية التي يمكن الاهتداءُ إليها من خلال التفكير الشخصي والعام، بدل الشعور بالاضطرار إلى إعطاء رأي في كل مقارنةٍ ممكنة من المقارنات محل النظر.

القدرات والأفراد والجماعات

أتحول الآن إلى ثالث التعقيدات التي حددناها آنفاً. تُعتَبر القدرات في الأساس سماتٍ فردية لا سماتٍ جماعية كسمات جماعةٍ سكانيةٍ

(*) تجد دراسةً للمسائل التحليلية والرياضية التي يقوم عليها استخدامُ مجالات ترجيح (بدلاً من مجموعةٍ فريدة من الترجيحات) لتوليد تراتيبَ جزئيةٍ منتظمة في مقالتي 'Interpersonal Aggregation and Partial Comparability', *Econometrica*, 38 (1970); *On Economic Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1973, expanded edition, with James Foster, 1997). انظر أيضاً Enrica Chiappero-Martinetti, 'A New Approach to the Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory', *Giornale degli Economisti*, 53 (1994).

مـا. ليس مـن الصعب كثيراً، بالطبع، التفكيرُ في قـدرات الجماعات. فإذا أخذنا، مثلاً، قدرةَ أسـتراليا على غلبة سـائر البلدان التي تلعب الكريكيت فـي المباريـات الدوليـة (كما كانـت تبدو الأمـور عندما بـدأتُ كتابةَ هذا الكتـاب، لكنهـا ربما لـم تعد كذلـك الآن)، يكون موضـوعُ النقاش قدرةَ فريق الكريكيت الأسترالي، لا قدراتِ أي لاعب كريكيت أسترالي معين. فهـل يتعيـن ألا تَدخلَ هكذا قدراتٌ جماعية فـي اعتبارات العدالة، إضافةً إلى القدرات الفردية؟

بالفعل، رأى بعضُ منتقدي مقاربة القدرة، في التركيز على القدرات الفرديـة، الأثـرَ البغيـض لمـا دعي – وليسـت هـذه صفةَ مـدح – 'الفردية المنهجية' 'methodological individualism'. دعني أبيِّن لِمَ يكون تشبيهُ مقاربـةِ القـدرة بالفردية المنهجية خطأً كبيراً. فبالرغم من كثرة تعريفات ما يسـمى المنهجية الفردية(*)، يركز فرانسـيس سـتيوارت وسيڤرين دونولان على الاعتقاد بـ'وجوب تفسير كل الظواهر الاجتماعية بدلالة ما يفكر فيه الأفـراد أو يختارونـه أو يفعلونه.'(**) كانت هناك ولا شـك مدارسُ تفكير قائمـةٌ علـى فرديـة الفكر والاختيـار والفعـل، بمعزلٍ عـن المجتمع الذي توجـد بـه. لكنَّ مقاربـةَ القدرة لا تفتـرض هذا الانفصال، ليـس هذا فقط بل إن عنايتَها بقدرة الناس على أن يحيَوا الحياة التي يرون أن لديهم سبباً لتقديرهـا يأتـي لهم بآثـارٍ اجتماعية في صورة ما يقدِّرون (كالمشـاركة في حياة المجتمع'، مثلاً) وما يلفح قيمَهم مِن رياح التأثير (كأثر النقاش العام

(*) حـول تعقيـدات تشـخيص الفردية المنهجية، انظـر Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Blackwell, 1973) وكذلـك مقالتـه 'Methodological Individualism Reconsidered', *British Journal of Sociology*, 19 (1968) إلى جانب ما سـاق من مصادر.

(**) Frances Stewart and Séverine Deneulin, 'Amartya Sen's Contribution to Development Thinking', *Studies in Comparative International Development*, 37 (2002).

في الأحكام الفردية، مثلاً).

وعليه، يصعب على المرء أن يتصورَ تصوراً شافياً كيف للأفراد في مجتمعٍ ما أن يفكروا أو يتصرفوا دون أن يتأثروا بطريقةٍ ما أو بأخرى بطبيعة وعملِ العالم مِن حولهم. فإنْ توصلت النساء في مجتمعٍ يعتقد تقليدياً تدنيَ جنسٍ عن آخر، مثلاً، إلى القبول بأن وضعَ النساء يجب أن يكون كقاعدة أدنى من وضع الرجال، عندئذٍ فإنَّ تلك النظرة - التي تشترك فيها نساءٌ منفردات تحت تأثير المجتمع - ليست مستقلة، بأي معنى، عن الظروف الاجتماعية.(*) يتطلب منظور القدرة، في رفضه الفكري ذلك الافتراض، مشاركةً عامةً أكبرَ في هكذا موضوع. بالفعل، تركز مقاربة 'المشاهد الحياد' التي يستند إليها هذا الكتاب فيما يطور من رأي، على صلة المجتمع - والناس القريبين والبعيدين - فيما يمارس الأفراد من تقييم. ولقد كان استخدامُ مقاربة القدرة (مثلاً، في كتابي *Development as Freedom* (1999)) واضحاً تماماً في عدم افتراض أي نوع من النظرة الفردية المنعزلة عن المجتمع المحيط.

ربما يكون منشأ سوءِ الاستنتاج في هذا الانتقاد لمقاربة القدرة [أي تشبيهها بالفردية المنهجية] العزوفَ عن التمييز بما فيه الكفاية بين الخصائص الفردية المستخدَمة في المقاربة وبين التأثيرات الاجتماعية الواقعة على هذه الخصائص. يتوقف الانتقاد، بهذا المعنى، في مرحلةٍ مبكرةٍ جداً. وليست ملاحظةُ دورِ 'تفكير واختيار وعمل' الأفراد سوى بدايةِ إدراك ما الذي يحدث فعلاً (فنحن نفكر في الأمور ونختار ونقوم بما نقوم به من أفعال كأفراد، بطبيعة الحال)، لكنْ لا يسعنا التوقفُ عند هذا الحد دون تقدير الأثر العميق النافذ للمجتمع على ما نقوم به من 'تفكير واختيار وعمل'. فعندما يفكر شخصٌ ما في شيء ويختاره ويعمله، فإنه هو الذي يقوم بذلك، يقيناً، ولا أحدَ سواه. لكنْ سيكون من الصعب علينا

(*) نوقشت هذه المسألة في الفصل 7، 'الموضع والصلة والوهم'.

فهمُ لماذا وكيف يقوم بهذه الأشياء دون أن نفهمَ صلاتِه المجتمعية.

طَرَحَ المسألةَ الأساسية بوضوحٍ يدعو إلى الإعجاب كارل ماركس منذ أكثر من قرن ونصف القرن: فـ'الذي ينبغي تجنُّبه قبل أي شيءٍ آخر هو إعادةُ تأسيس "المجتمع" كفكرةٍ تجريدية في مقابل الفرد.'(*) فوجودُ الأفراد الذين يفكرون ويختارون ويعملون - وهذه حقيقةٌ ساطعة في العالم - لا يجعل مقاربةً ما فرديةً منهجياً. فالذي يأتي بالوحش المخيف إلى غرفة المعيشة إنما هو الاستدعاءُ غيرُ المبرَر لأي افتراض باستقلال أفكار وأفعال الأشخاص عن المجتمع المحيط بهم.

وبالرغم من صعوبةِ صمود فِريةِ الفردانية المنهجية، للمرء بالطبع أن يتساءل: لِمَ نَقصر القدراتِ المعتبرةَ ذاتَ قيمة على الأفراد، لا الجماعات؟ بالفعل ما من سببٍ تحليلي خاص يدعونا إلى استبعاد القدرات الجمعية - كالقوة العسكرية الأمريكية أو قدرة الصين على المخادعة - باديَ الرأي من خطاب العدالة أو الظلم في مجتمعاتها أو في العالم. يكمن سببُ ذلك في طبيعة التفكير في الأمر.

بما أن الجماعاتِ لا تفكر بالمعنى الواضح لتفكير الأفراد، فإنَّ أهميةَ ما تمتلكه الجماعةُ من قدرات تميل إلى أن تُفهَم، لأسبابٍ واضحة بما فيه الكفاية، بدلالة القيمة التي يعطيها أفرادُ تلك الجماعة (أو من وجهة النظر هذه، الناسُ الآخرون) لقدراتها. في النهاية، التقييمُ الفردي هو ما نضطر إلى الاعتماد عليه مع الاعتراف بالترابط الوثيق لتقييمات الأفراد المتفاعلين مع بعضهم البعض. وسوف يميل التقييمُ المدروس إلى الاستناد إلى ما يوليه الناس من أهمية للقدرة على القيام بأشياء معينة

(*) Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Moscow: Progress Publishers, 1959), p. 104. انظر أيضاً Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

بالتعاون مع آخرين.(*) وفي تقييم قدرة شخص على المشاركة في حياة المجتمع، يكون ثمة تقييمٌ ضمني لحياة المجتمع نفسِه، وذاك جانبٌ مهم لمنظور القدرة.(**)

وهناك مسألةٌ ثانية ذاتُ صلةٍ بالموضوع، هي أن الشخصَ الواحد ينتمي إلى جماعاتٍ مختلفةٍ عدة (حسب الجنس والطبقة والمجموعة اللغوية والمهنة والجنسية والجالية والعرق والدين وما شابه). وإنَّ النظرَ إليه كفرد في مجموعةٍ واحدة فقط سيكون حرماناً فجاً له من حرية اعتبار نفسِه منتمياً إلى هذه الفئة أو تلك على وجه التحديد. وإنَّ الميلَ المتعاظم إلى النظر إلى الناس من خلال 'هويةٍ' واحدة غالبةٍ عليهم (من قبيل 'هذا واجبك كأمريكي' أو 'يجب أن تقومَ بهذه الأفعال كمسلم' أو عليك كصيني أن تعطي الأولوية لهذا الالتزام الوطني') ليس فرضاً لأولوية خارجية أو اعتباطية على المرء فحسب، بل حرماناً له كذلك من حريته في أن يقررَ بنفسه ولاءاتِه لمختلف الفئات (التي ينتمي إليها جميعاً).

وقد حدث أنْ أتت التحذيرات المبكرة من تجاهل تعدد انتماءات الفرد إلى فئاتٍ مختلفة من كارل ماركس. فقد أشار ماركس في كتابه *The*

(*) ثمة كذلك متسعٌ لتمييز 'الإثم الجماعي' لجماعةٍ ما عن آثام أفرادها. كما يمكن تمييز 'الشعور الجماعي بالإثم' للجماعة عن مشاعر الإثم لأولئك الأفراد الذين تتكون منهم؛ حول ذلك، انظر Margaret Gilbert, 'Collective Guilt and Collective Guilt Feelings', *Journal of Ethics*, 6 (2002).

(**) لا شيءَ يمنع بالطبع من أخذ هكذا قدرات مترابطة في الحسبان، وحجةُ ذلك قويةٌ جداً. وقد درس جيمس إي. فوستر وكريستوفر هاندي دورَ وعملَ القدرات المترابطة في بحثهما المتبصر James E. Foster and Christopher Handy, 'External Capabilities', mimeographed (Vanderbilt University, January 2008). أنظر أيضاً James E. Foster, 'Freedom, Opportunity and Well-being', mimeographed (Vanderbilt University, 2008) وكذا Sabina Alkire and James E. Foster, 'Counting and Multidimensional Poverty Measurement', OPHI Working Paper 7 (Oxford University, 2007).

Critique of the Gotha Programme إلـى الحاجـة إلى تخطي التحليل الطبقي حتى عندما يلمس المرء صلتَه الاجتماعية (وهو موضوعٌ كانت له فيه، بالطبع، إسهاماتٌ كبيرة):

لا يقـاس الأفـرادُ غيـرُ المتسـاوين (وما كانـوا ليختلفوا لو تسـاوْوا) بمقيـاسٍ واحـد إلا بمقدار ما يُدرَسـون من وجهة نظـرٍ واحدة، ويؤخَذون مـن جانـبٍ محـددٍ واحد، كما يُنظَر إليهم، في هـذه الحال، كـ عمال ليس إلا، لا يُرى فيهم شيء إلا ذلك، ويُغض الطرف عن كل ما عداه.(*)

أعتقـد أن التحذيـرَ هاهنـا من النظر إلى شـخص كعضـوٍ في جماعة (وكان ماركـس يحتـج علـى برنامـج غوتـا لحـزب 'العمـال المتحـدون' بألمانيـا الـذي اعتَبـر العمالَ 'عمـالاً ليس إلا') مهم علـى نحوٍ خاص في المنـاخ الفكـري الراهـن الذي يشـهد ميلاً إلـى اعتبار الأفـراد منتمين إلى فئـةٍ اجتماعيـةٍ معينة ('لا يُرى فيهم شـيء إلا ذلـك')، كأن يُنظَر إلى المرء كمسـلم أو مسـيحي أو هندوسـي أو عربـي أو يهـودي أو مـن الهوتـو أو التوتسـي أو منتميـاً إلى الثقافة الغربية (بصـرف النظر عن اعتبارها تتصادم حتمـاً مع الحضارات الأخرى أم لا). فالبشـر الأفـراد بما لهم من هوياتٍ متعـددةٍ مختلفـة، وانتمـاءاتٍ كثيـرة، وتجمعاتٍ شـتى، هم فـي جوهرهم كائنـاتٌ اجتماعية لها أنـواع مختلفة من التفاعلات المجتمعية. وإنَّ اعتبارَ المرء عضواً في مجموعةٍ اجتماعيةٍ واحدة إنما يميل إلى الاستناد إلى فهمٍ منقوص لِسَعةِ وتعقيدِ أي مجتمع كان في العالم.(**)

(*) Karl Marx, *The Critique of the Gotha Programme* (1875; London: Lawrence and Wishart, 1938), pp. 21–3.

(**) حول هذا انظر Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), and Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Allen Lane, 2006).

التنمية المستدامة والبيئة

أنهي نقاشَ صلةِ الحرية والقدراتِ هذا بتوضيحٍ عملي حول التنمية المستدامة. لقد نال التهديدُ الذي يواجه البيئةَ اليوم حظاً وافراً يستحقه من النقاش في الآونة الأخيرة، ولكنْ ثمة حاجةٌ إلى توضيح كيفية التفكير في التحديات البيئية في العالم المعاصر. يساعد على هذا الفهم التركيزُ على نوعية الحياة، ويلقي ضوءاً لا على متطلبات التنمية المستدامة فحسب، بل كذلك على محتوى وصلةِ ما يمكن تسميتُه 'مسائلَ بيئية'.

تُعتبر البيئة أحياناً (وهذا في رأيي تبسيطٌ زائد) 'حالةَ الطبيعة'، ويشمل هذا بين ما يشمل مِن مقاييس غطاءَ الغابات، وعمقَ مستوى المياه الجوفية، وعددَ الأنواع الحية وما إلى ذلك. وبقدر ما يُفترض أنَّ هذه الطبيعة القائمة ستبقى سليمة ما لم نُضِفْ إليها شوائبَ وملوثات، قد يبدو، بالتالي، معقولاً في الظاهر أنَّ أفضلَ طريقةٍ لحماية البيئة هي ألا نتدخلَ فيها ما استطعنا. لكنَّ هذا الفهمَ شديدُ الاختلال، لسببين مهمين.

أولهما، أنّ قيمةَ البيئة لا يمكن أن تكونَ مسألةَ ما هو كائنٌ وحسب، بل يجب أن تشملَ أيضاً ما هو متاح أمام الناس مِن فرص. لا بد أن يكونَ أثرُ البيئة على حيوات الناس بين الاعتبارات الرئيسية في تقدير قيمتِها. دعنا نضرب مثلاً حدياً، ففي فهم لِمَ لا يُعتبَر استئصالُ مرض الجدري إفقاراً للطبيعة (إذ لا نميل إلى رثاء البيئة فنقول: 'إنها أصبحت أفقرَ لاختفاء مرض الجدري') بالشكل الذي يبدو عليه تدميرُ الغابات المهمة للبيئة، مثلاً، لا بد من أخذِ الحياة عموماً وحياةِ البشر خصوصاً في الاعتبار.

وبالتالي، لا يكون مفاجئاً أن تُعرَّفَ الاستدامةُ البيئية عادةً بدلالة حفظ وتحسين نوعية الحياة البشرية. جاء في تقرير براندتلاند Brundtland Report الذي أُشيدَ به وهو بالإشادة جدير، ونُشِر سنة 1987، تعريفُ 'التنمية المستدامة' بأنها 'التنميةُ التي تلبي حاجاتِ الحاضر دون أن تهددَ

قدرةَ أجيال المستقبل على تلبية حاجاتِها'.(*) والنقاش مفتوح حول ما إذا كان رأيُ تقرير براندتلاند في ما تكون التنمية المستدامة بالضبط صحيحٌ أم غيرُ صحيح، ولديَّ هنا ما هو أكثرُ من ذلك لأقوله عن الصيغة الخاصة لهذا التقرير. لكنْ لا بد لي أولاً من بيان مقدارِ ما ندين به جميعاً لـ غرو براندتلاند واللجنةِ التي كان يرأس أنْ بيَّنوا أنَّ قيمةَ البيئة لا يمكن فصلُها عن حيوات الكائنات الحية.

أما السبب الثاني، فهو أنَّ البيئةَ ليست مسألةَ حفظٍ سلبي وحسب، بل مسألةَ متابعةٍ فاعلة. وبالرغم من أن لكثيرٍ من الأنشطة البشرية المرافِقة لعملية التنمية عقابيلَ محتملة مدمِرة للبيئة، فإنَّ في وسع البشر كذلك إسناد وتحسين البيئة التي فيها يعيشون. وعند التفكير في الخطوات التي يمكن اتخاذُها لوقف الخراب البيئي، علينا إدراجُ التدخل البشري البَنّاء في المعادلة. ففي إمكان تدخلِنا الفعال والعقلاني تعزيزُ عملية التنمية نفسِها كثيراً. فمثلاً، يمكن أن يساعدَ رفعُ نسبةِ تعليم وعمل الإناث على تقليص نسب المواليد، ما قد يَحُد على المدى البعيد من ضغط الاحترار العالمي وما يَلحق المساكنَ الطبيعية من خراب. بالمثل، يمكن أن يجعلَنا انتشارُ وتطويرُ التعليم المدرسي أكثرَ وعياً للبيئة؛ ويجعلَنا التواصلُ الأفضلُ والإعلامُ الأكفأُ والأعلم أكثرَ إدراكاً للحاجة إلى التفكير الموجَه بيئياً. وثمة أمثلةٌ أخرى كثيرة للمشاركة الفاعلة يَسهُل على المرء إيرادُها لو أراد. لكني أقول، على وجه العموم، إنَّ من شأن النظرِ إلى التنمية من خلال زيادة الحرية الحقيقية للبشر أن يجعلَ القدرةَ البناءة للمشاركين في الأنشطة الرفيقة بالبيئة تصب مباشرةً في قلب الإنجازات التنموية.

(*) تقرير براندتلاند هو التقرير الذي وضعتْه لجنة البيئة والتنمية العالمية برئاسة غرو براندتلاند (رئيس وزراء النرويج الأسبق، الذي غدا المديرَ العام لمنظمة الصحة العالمية): *Our Common Future* (New York: Oxford University Press, 1987).

فالتنميـة عمليـةُ تمكين في الأسـاس، ويمكن اسـتخدامُ هذه القدرة للمحافظـة علـى البيئـة وإغنائهـا، لا لإهلاكهـا فقـط. وبالتالـي، علينا ألا نفكرَ في البيئة بدلالة حفظ الشـروط الطبيعية القائمة وحسـب، لأنَّ البيئة يمكـن أن تتضمنَ كذلك نتائجَ الإبداع البشـري. فتنقيـة المياه، مثلاً، جزءٌ من تحسـين البيئة التي فيها نعيش. وكذلك القضاء على الأوبئة يسـهم في التنمية وتحسين البيئة.

وثمـة، مـع ذلك، متسـعٌ للنقاش في كيف ينبغي لنـا التفكيرُ بالضبط فـي متطلبـات التنميـة المسـتدامة. وقـد عـرَّف تقريـر براندتلانـد التنميـةَ المسـتدامة بأنهـا 'التنميـةُ التي تلبـي حاجاتِ الحاضـر دون أن تهددَ قدرةَ أجيال المستقبل على تلبية حاجاتِها'. وقد صنعتْ مبادرةُ التصدي لمسألة الاسـتدامة هذه الكثيرَ من الصنائع إلى الآن. لكنْ يظل علينا أن نسـألَ هل يتسـع مفهومُ البشـر، الداخلُ ضمناً في فهم الاستدامة هذا، بما فيه الكفاية للبشـرية جمعـاء؟ الجواب نعم، ما في ذلك شـك، فللناس حاجات، هذا مؤكـد، ولكـنَّ لديهم قيماً أيضاً، ويتعلقون خصوصاً بقدرتهم على التفكير والتقييـم والاختيـار والمشـاركة والفعل. وإنَّ النظرَ إلـى الناس من خلال احتياجاتهم فقط لَيَحُط من قدر الجنس البشري.

وقـد هَـذَّبَ مفهـومَ الاسـتدامة الـذي أتـى بـه تقريـر براندتلانـد ووَسَّـعه توسـعةً لائقـة أحـدُ كبـار اقتصاديي هـذا العصر، روبرت سـولو، فـي دراسـةٍ تخصصيـة لـه بعنـوان *An Almost Practical Step toward Sustainability*.(*) تَعتبر صيغةُ سـولو الاسـتدامةَ مطلباً متواصلًا لا بد أن يظلَ قائماً إلى الجيل التالي 'أياً كانت متطلباتُ تأمين مستوى حياةٍ له يعادل على الأقل مستوى حياتنا نحن ودرجةِ اهتمامٍ للجيل الذي يليه تعادل درجةَ اهتمامِنـا نحـن له'. ولهذه الصيغة صفاتٌ جذابة. أولُها، أنَّ سـولو بتركيزه

(*) Robert Solow, *An Almost Practical Step toward Sustainability* (Washington, DC: Resources for the Future, 1992).

على استدامة مستويات الحياة، التي تشكل دافعاً إلى المحافظة على البيئة، يوسع أثَرَ تركيزِ تقرير براندتلاند على تلبية الاحتياجات. والثانيةُ أن في صيغة سولو المتسمةِ بالتكرار الواضح، تحظى مصالحُ الأجيال القادمة كلِها بالاهتمام من خلال ما ينبغي أن يوفِرَ كلُ جيل للجيل الذي يليه مِن احتياطاتٍ ومؤن. وإنها لشموليةٌ تستحق الإعجاب أنْ أفسحَ سولو في المجال لتغطية احتياجات الأجيال القادمة.

لكنْ هل تتسع حتى صيغة سولو للتنمية المستدامة بما فيه الكفاية للبشرية جمعاء؟ فبالرغم من الحسنات الواضحة للتركيز فيها على استدامة مستويات الحياة (وثمة شيءٌ جذابٌ جداً في صيغة سولو في الحرص على أن يكونَ في مقدور الأجيال القادمة 'بلوغ مستوى حياة يعادل على الأقل مستوى حياتنا نحن')، يظل لنا أنْ نسألَ عما إذا كانت تغطيةُ مستويات الحياة تلك شاملةً بما فيه الكفاية. بعبارةٍ أدق، لا تستوي استدامةُ مستوياتِ الحياة واستدامةُ حريةِ الناس وقدرتِهم على امتلاك - وحماية - ما يقدِّرون وما يكون لديهم سبب لإعلاء شأنه من أشياء. ولا يتعين أن يكونَ السببُ الذي يدعونا إلى تقدير فرصٍ معينة دوماً كامناً في مقدار ما تسهم هذه الفرصُ في مستويات حياتنا، أو بصفةٍ أعم، في مصالحنا.(*)

للتوضيح، خذ مثلاً شعورَنا بالمسؤولية عن مستقبل الأنواع الأخرى المهددةِ بالانقراض. فنحن قد نهتم للمحافظة على الأنواع لا لمجرد أن وجودَها يحسن مستوياتِ عيشنا - ولا بقدر ما يحسنها وحسب. فقد يرى شخصٌ ما أنَّ علينا القيام بما نستطيع للمحافظة على بعض الأنواع المهددةِ بالانقراض، كالبوم المرقط، مثلاً، ولا يكون في كلامه تناقضٌ لو قال: 'إنَّ مستوياتِ حياتي لن تتأثرَ كثيراً، بل لن تتأثرَ البتة - ببقاء أو اختفاء البوم المرقط - بل إني لم أرَ في حياتي بوماً مرقطاً قَط - لكني

(*) انظرِ مناقشة هذه المسألة في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'.

أومن إيماناً قوياً بأنَّ علينا ألا ندعَ ذلك البومَ ينقرض، لأسبابٍ لا علاقةَ لها كثيراً بمستويات الحياة البشرية.'(*)

هاهنا تظهر الصلةُ المباشرة والفورية لرأي غوتاما بوذا في مجموعة المحاضرات *Sutta-Nipata* (التي ناقشنا في الفصل 9، 'تعدد مسارات التفكير المحايد'). إذ لمَّا كنا أقوى بكثير من الأنواع الأخرى، فإننا نتحمل مسؤوليةً ما تجاهها، لهذا التفاوت بالضبط فيما بيننا وبينها في القوة. وقد تكون لدينا أسبابٌ كثيرة للسعي لحفظ هذه الأنواع - لا تتعلق جميعُها بمستويات حياتنا (أو بتلبيةِ حاجاتِنا) وبعضُها يثير لدينا بالضبط حِسَّنا القيميَ وإدراكَنا مسؤوليةَ الأمانةِ [الملقاةِ على عاتقنا نحن البشر].

وإذا كانت أهميةُ الحيوات البشرية لا تُختزَل في مستوى حياتنا وتلبية حاجاتنا فحسب، بل تشمل كذلك ما نتمتع به من حرية، عندئذٍ لا بد من إعادة صوغ فكرة التنمية المستدامة على هذا الأساس. وإنَّ في التفكير لا في استدامة تلبية حاجاتنا فحسب، بل في استدامة - أو مد - حريتِنا كذلك بالمعنى الأعم (بما في ذلك حرية تلبية حاجاتِنا) لَحجةً مقنعة. ففي الإمكان توسعةُ الحرية المستدامة، الموصوفةِ على هذا النحو، من الصيغ التي اقترحها براندتلاند وسولو لتشملَ حفظَ، وإن أمكن توسعةَ، الحريات والقدرات الأساسية للبشر اليوم 'دون تهديد قدرة أجيال المستقبل' على امتلاك حريةٍ مشابهة - إنْ لم تكن أفضل.

وبعبارة العصور الوسطى، نحن لسنا 'مرضى' يُهتَم لتلبيةِ حاجاتنا

(*) ثمة كذلك حاجة إلى تخطي الدوافع الأنانية في فهم التزام كثير من الناس بالمساعدة على حماية السكان الضعاف من الشدائد البيئية التي قد لا تؤثر مباشرةً على حياة أصحاب هذا الالتزام. فأخطارُ الفيضان في المالديف أو بنغلادش، مثلاً، من ارتفاع مستويات البحار قد تؤثر على أفكار وأفعال كثير من الناس الذين لن يتأثروا هم بتهديدات مواجهة التدفقات السكانية الخطرة الَّتي قد تنتج عن هذا الفيضان.

وحسـب، بـل فاعلون مختـارون 'agents' [قـادرون على اختيـار ما نفعل وفعلِ ما نختار] يمكن أن تتسـعَ حريتُنا في تحديد ما نقدِّر والسـبيلُ التي توصلنـا إليه لِتتخطـى حتى مصالحَنا واحتياجاتِنا. فـلا يمكن حصرُ أهميةِ حيواتنـا فـي صندوق مسـتويات الحياة أو تلبيةِ الاحتياجـات الصغير. ولا يمكـن أن تحجـبَ الاحتياجاتُ الواضحةُ للمريـض، على أهميتها، جلالَ ما يحمله القادرون في نفوسهم مِن قِيَم لها عندهم شأن.

12
القدرات والموارد

أنَّ الدخـلَ أو الثروةَ ليسـا طريقةً ملائمـة للحكم على الفائدة، بَحَثَ هذا أرسطو بوضوح كبير في الأخلاق النيقوماخية *Nicomachean Ethics* فقال: من الواضح أن الثروةَ ليست هي الخير الذي نسعى له؛ لأنها ليست سـوى وسـيلة مسـاعدة للحصول على شـيءٍ آخر'.(*) فالثروةُ ليست شيئاً يقدَّر لذاته. ولا هي دوماً مؤشـرٌ جيد إلى نوع الحياة التي يمكننا التوصلُ بها إليها. فالشـخصُ المعاق إعاقةً شـديدة لا يمكن القول إنه أصلحُ حالاً من جاره المعافى لمجرد أنه أوفرُ منه دخلاً أو أشدُ ثراءً. بالفعل، قد يكون الشخص الغني المعاق يعاني من مقيداتٍ كثيرة قد لا يعاني منها الشخص الأقـلُ مـالاً والأصـحُ بدناً منـه. ففي الحكـم على ما يحتكم الأشـخاص المختلفون عليه من منافع، علينا أن ننظرَ إلى مجمل ما يسـتطيعون التمتعَ بـه مـن قدرات. لا شـك أن هذه حجةٌ قوية لاسـتخدام مقاربة القدرة بدل التركيز على الموارد من دخلٍ أو ثروة كأساسٍ للتقييم.

وبمـا أنَّ فكـرةَ القـدرة مرتبطةٌ بالحرية الأساسـية، فهـي تعطي دوراً مركزيـاً لقدرة الشـخص الفعلية علـى القيام بمختلف الأشـياء التي للقيام بها قيمةٌ عنده. تركز مقاربة القدرة على الحيوات البشرية، لا على ما لدى الناس من مواردَ وحسـب، في شـكل امتلاكِ - أو اسـتخدامِ وسائلِ راحة يمكن الشـخص أن يمتلكَها أو يسـتخدمَها. غالباً ما يؤخذ الدخل والثروة كمعيارين مهمين للنجاح البشري. وباقتراحها إزاحةً أساسية لبؤرة الاهتمام من وسائل العيش إلى الفرص الفعلية لدى الشخص، تهدف مقاربةُ القدرة

(*) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by D. Ross (Oxford: Oxford University Press, revised edn, 1980), Book I, section 5, p. 7.

إلى إدخال تغييرٍ جذري على مقاربات التقييم القياسية المستخدمة على نطاقٍ واسع في علم الاقتصاد والدراسات الاجتماعية.

كذلك تُطلِق مقاربةُ القدرةِ بينونةً أساسيةً جداً عن اتجاه استخدام الوسائل في بعض المقاربات القياسية في الفلسفة السياسية، كتركيز جون راولز، مثلاً، على 'السلع الأولية' (الداخلة في مبدأ التفاوت 'Difference Principle'، الذي هو مبدؤه) في تقييم المسائل التوزيعية في نظريته للعدالة. فالسلع الأولية إنما هي وسائلُ عامة كالدخل والثروة والسلطات وامتيازات الوظيفة والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات وما شابه. وهي ليست ذاتَ قيمة بحد ذاتها، بل يمكنها، في حدودٍ متفاوتة، المساعدةُ على السعي لما نرى نحن أنَّ له قيمة. ومع ذلك، وبالرغم من أن السلعَ الأولية هي، في أحسن الأحوال، وسائلُ للغايات ذات القيمة للحياة البشرية، فقد اعتُبِرت هي نفسُها مؤشراً أساسياً للحكم على العدالة التوزيعية في مبدئيْ راولز للعدالة. ومن خلال إقرارها الصريح بأنَّ وسائلَ العيش البشري المُرضي ليست بحد ذاتها غاياتِ الحياة الطيبة (وهذا ما أراد أرسطو قولَه)، تساعد مقاربة القدرة على إحداث توسعةٍ مهمة لباع التمرين التقييمي.(*)

الفقر كحرمانٍ من القدرة

من المسائل المركزية في هذا السياق معيارُ الفقر. وكان اعتيدَ على تعريف الفقر بتدني الدخل، لكنْ سال حتى الآن حبرٌ كثير في وصف جوانب قصور هذا التعريف. وإنَّ تركيزَ راولز على السلع الأولية أكثرُ شموليةً من تركيزه على الدخل (بالفعل، فما الدخل إلا مكوّنٌ من مكونات

(*) سُقتُ حججاً لدعم هذا التغيير في محل التركيز في مقالتيَّ 'Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82 (April 1985), and 'Justice: Means versus Freedoms', *Philosophy and Public Affairs*, 19 (Spring 1990).

هـذا التركيز)، لكنَّ تعريفَ السـلع الأولية مـا يزال، في التحليل الراولزي، مقيَداً بالبحث عن الوسـائل العامة، ومن أمثلتها الخاصة - المهمةِ جداً - الدخلُ والثروة. لكنْ قد يختلف الناس أيما اختلاف فيما لديهم من فرص لتحويل الدخل وسـواه من السـلع الأولية إلى سـماتِ حياةٍ طيبة ونوعٍ من الحريـة ذي قيمـة في الحياة البشـرية. وعليه، فالعلاقة بيـن الموارد والفقر متغيـرة وشـديدةُ الاعتماد على خصائص النـاس المعنيين والبيئة التي فيها يعيشون - الطبيعيةِ والاجتماعيةِ معاً.(*)

ثمـة، فـي الحقيقة، أنواع شـتى للإمكانات التي تـؤدي إلى اختلاف أشـكال تحويـل الدخل إلى أنواعٍ من الحياة يمكـن أن يحياها الناس. ثمة على الأقل أربعةُ مصادر مهمة لهذا الاختلاف:

(1) التباينـات الشـخصية: فالنـاس يختلفون فـي خصائصهم البدنية باختلاف العمر والجنس والإعاقة والعُرضة للمرض وما شـابه، ما يجعل احتياجاتِهـم تتباين تبايناً حاداً؛ فشـخصٌ معاق أو مريض، مثلاً، قد يحتاج إلى مزيد دخل عما يحتاج إليه شخصٌ آخرُ معافى للقيام بالأشياء الأساسية ذاتِها. بالفعل، وقد لا تكون بعض المعوقات، كالإعاقات البدنية الشـديدة مثـلاً، قابلـةً تمامـاً للإصـلاح ولو أنفقـتَ ثروةً علـى العـلاج أو الجراحة الترقيعية.

(2) تبايـن البيئـة الفيزيائية: كذلك الظروف البيئية تدخل في الدخل، ومـن هذه الظروف المناخ، كتغيـرات درجة الحرارة أو الفيضان. وبالرغم

(*) فـي مسـاهمة قديمـة لـه تعـود إلى 1901، أشـار راونتـري إلى جانب من المشـكلة بما أسـماه 'الفقر الثانوي' 'secondary poverty'، تمييزاً له عن 'الفَقر الأساسـي' 'primary poverty'، المعرَّف بتدني الدخل (B. Seebohm Rowntree, *Poverty. A Study of Town Life* (London: Macmillan, 1901)). وبتتبعه ظاهرة الفقر الثانوي هـذه، ركـز راونتـري خاصةً على تأثيرات العادات والأنماط السـلوكية على تركيبة استهلاك الأسرة من السلع. وما تزال تلك المسألة مهمةً إلى اليوم، لكنَّ الشُقة بين تدني الدخل وبين العوز الفعلي يمكن أن تَبعُد لأسبابٍ أخرى أيضاً.

من أن ثباتَ الظروف البيئية ليس بالضرورة حتماً مَقضياً - إذ يمكن تحسينُ هذه الظروف بجهودٍ جماعية، أو جعلُها أسوأ بالتلوث أو الاستنزاف - فإنَّ الإنسانَ الفرد قد يتعين عليه التعاملُ مع كثيرٍ من الظروف البيئية كثوابت في تحويل الدخول والموارد الشخصية إلى وظائف ونوعيةِ حياة.

(3) تفاوت المناخ الاجتماعي: يتأثر تحويل الموارد الشخصية إلى وظائف كذلك بالظروف الاجتماعية، كالرعاية الصحيةِ العامة والأوبئة وترتيباتِ التعليم العام وتفشي الجريمة والعنف في المنطقة المدروسة أو خلوها منها. وعلاوةً على التسهيلات العامة، قد تكون طبيعةُ العلاقات المجتمعية مهمةً جداً، وهو ما تميل الأدبياتُ الحديثة حول 'رأس المال الاجتماعي' إلى التشديد عليه.(*)

(4) اختلاف منظور التقييم: قد تغيِّر أنماطُ السلوك السائدة في مجتمعٍ ما كثيراً الحاجةَ إلى الدخل لإنجاز الوظائف الأساسية ذاتِها؛ فمثلاً، قد يتطلب 'الظهور أمام الناس دون خجل' معاييرَ أعلى للملابس والاستهلاك الظاهر في مجتمعٍ أغنى مما يتطلبه ذلك في مجتمعٍ أفقرَ منه (كما ذكر آدم سميث قبل أكثر من قرنين في ثروة الأمم *Wealth of Nations*).(**) وقُلْ مثلَ ذلك في الموارد الشخصية اللازمة للمشاركة في حياة المجتمع، وفي كثيرٍ من السياقات، حتى لتلبية الشروط الأساسية لاحترام الذات. وهذا في

(*) انظر بين كتاباتٍ أخرى في هذا الموضوع الهام، Robert Putnam, *Bowling Alone: Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

(**) انظر Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776; republished, R. H. Campbell and A. S. Skinner (eds) (Oxford: Clarendon Press, 1976)), pp. 351–2. وحول العلاقة بين العائق النسبي وبين الفقر، انظر هذين الكتابين الأحدث W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice: A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England* (London: Routledge, 1966), and Peter Townsend, *Poverty in the United Kingdom* (Harmondsworth: Penguin, 1979).

الأساس تغيرٌ بين مجتمعين [في البلد الواحد]، لكنه يؤثر [كذلك] على المنافع النسبية لشخصين موجودين في بلدين مختلفين.(*)

وربما كان هناك 'اقترانٌ' 'coupling' أيضاً بين العوائق الناتجة عن مختلف مصادر الفقر، وقد يكون هذا اعتباراً مهماً جداً في فهم الفقر وصنع السياسة العامة لمعالجته.(**) فالمعوقات، كالسن أو الإعاقة البدنية أو المرض، تحد من قدرة الشخص على الكسب، وتجعل تحويلَ هذا الدخل إلى قدرة عليه أصعب، لأن الشخصَ الأكبرَ سناً أو الأشد إعاقةً أو مرضاً قد يحتاج إلى دخلٍ أكبر (لشراء المساعدة، وإجراء الجراحة الترقيعية، والعلاج) لإنجاز الوظائفِ نفسِها [إنِ استطاع] (وحتى لو استطاع في الواقع).(***) وعليه، فمن السهل أن يكونَ الفقرُ الحقيقي

(*) في الواقع، يمكن أن يعطيَ الحرمان النسبي بدلالة الدخول حرماناً مطلقاً بدلالة القدرات. فقد يكونَ الفقر النسبي لشخص ببلدٍ غني إعاقةً كبيرة لقدرته، حتى لو كان دخله المطلق مرتفعاً بالمعايير العالمية. وفي بلدٍ غني عموماً، يحتاج الأمر من المرء إلى دخلٍ أعلى لشراء ما يكفي من السلع لإنجاز الوظيفة الاجتماعية ذاتها. حول هذا الموضوع، انظر مقالتي 'Poor, Relatively Speaking', *Oxford Economic Papers*, 35 (1983), reprinted in *Resources, Values and Development* .(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984)

(**) حول هذا الموضوع انظر مقالتي 'Poor, Relatively Speaking', *Oxford Economic Papers*, 35 (1983), included in *Resources, Values and Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984) وكذلك Dorothy Wedderburn, *The Aged in the Welfare State* (London: Bell, 1961), and J. Palmer, T. Smeeding and B. Torrey, *The Vulnerable: America's Young and Old in the Industrial World* (Washington, DC: Urban Institute Press, 1988).

(***) هناك أيضاً مشكلة اقتران في (1) سوء التغذية الناتج عن فقر الدخل، (2) وفقر الدخل الناتج عن الحرمان من العمل نتيجة سوء التغذية. حول هذه الارتباطات، انظر Partha Dasgupta and Debraj Ray, 'Inequality as a Determinant of Malnutrition and Unemployment: Theory', *Economic Journal*, 96 (1986), and 'Inequality as a Determinant of Malnutrition and Unemployment: Policy', *Economic Journal*, 97 (1987).

(بدلالـة الحرمان من القدرة) أشـدَ مما تُنبي بـه بياناتُ الدخل. وقد يكون هذا شاغلاً بالغَ الأهمية في تقييم العمل العام الهادفِ إلى مساعدة الأكبر سـناً وغيرِهـم من فئات المجتمع على تخطـي صعوبات تحويل [دخولهم إلى طيبِ عيش] ومشكلةِ تدني قدرتهم على الكسب.(*)

ويثيـر توزيعُ التسـهيلات والفرص داخل الأسـرة الواحـدة تعقيداتٍ إضافيـة لمقاربـة الدخـل إلـى الفقـر. فدخـلُ الأسـرة يتراكـم مِـن دخول المتكسـبين مـن أفرادهـا، لا مـن أفرادهـا كافـة بصـرف النظـر عن السـن والجنس والقدرة على العمل. وإذا اسـتُخدِم دخلُ الأسـرة اسـتخداماً غيرَ متناسـب لخدمـة مصالح بعـضِ أفرادهـا دون بعضهم الآخـر (كالتفضيل الثابت للذكور على الإناث، مثلاً، في مخصصات موارد الأسـرة)، عندئذٍ قد لا يعكس مجموعُ دخل الأسـرة مقدارَ حرمان الأفراد المهمشـين فيها (البنات، في المثال المضروب).(**) وهذه مسألةٌ جوهرية في عدة سياقات:

(*) ظهـرت بشـكلٍ صـارخ مسـاهمةَ هكـذا إعاقـات فـي فقر الدخـل السـائد ببريطانيا فـي دراسـةٍ تجريبيـةٍ رائـدةٍ لــ إيه. بي أتكنسـون، انظـر A. B. Atkinson, *Poverty in Britain and the Reform of Social Security* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969). وقد واصل أتكنسـون في أعماله الأخيرة دراسـةَ الصلة القائمة بين عجز الدخل وأنواع الحرمان الأخرى؛ انظر 'On the Measurement of Poverty', *Econometrica*, 55 (1987), and *Poverty and Social Security* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1989). وللوقوف على معاينةٍ قوية لفكرة الإعاقة عمومـاً وصلتهـا بعيـدة الأثر بالتقييم الاجتماعي والسياسـة العامة، انظر Jonathan Wolff, with Avner De-Shalit, *Disadvantage* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

(**) حـول هـذا الموضـوع، انظـر كتابـي: *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999), Chapters 8 and 9 ومـا سـيق هاهنـا مـن أدبيات. من المسـاهمات الرائدة في هذا المجال اثنتان: Pranab Bardhan, 'On Life and Death Questions', *Economic and Political Weekly*, 9 (1974), and Lincoln Chen, E. Huq and S. D'Souza, 'Sex Bias in the Family Allocation of Food and Health Care in Rural Bangladesh', *Population and Development Review*, 7 (1981).

إذ يبدو الانحيازُ الجنسي دون شك عاملاً أساسياً في التوزيعات الأسرية في كثيرٍ من بلدان آسيا وشمال أفريقيا. ويكون تقييمُ حرمان البنات أسهلَ – وأوثقَ – بالنظر إلى الحرمان من القدرة الذي ينعكس، مثلاً، في ارتفاع معدلِ الوفيات ومعدلِ المرض وسوء التغذية أو الإهمال الصحي بين الإناث، مما يوجد على أساس مقارنة دخول مختلف الأسر.(*)

الإعاقة والموارد والقدرة

غالباً ما تُغمَط صلةُ الإعاقةِ قدرَها في فهم الحرمان في العالم، وقد تكون هذه أهمَ حجةٍ للاهتمام بمنظور القدرة. فالأشخاص المعاقون بدنياً أو ذهنياً ليسوا هم أكثرَ البشر حرماناً في العالم فحسب، بل أكثرَهم عرضةً للإهمال كذلك مراتٍ ومرات.

انظر كذلك ورقة بحثي المشترك مع جوسلين كينتش 'Indian Women: Well-being and Survival', *Cambridge Journal of Economics*, 7 (1983)؛ وكتابيَّ المشتركين مع جان دريز Amartya Sen and Jean Drèz, *India: Economic Development and Social Opportunity* (New Delhi and Oxford: Oxford University Press, 1995), and *India: Development and Participation* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 2002).

(*) من الواضح أن الانحيازَ الجنسي ليس شاغلاً مركزياً في تقييم التفاوت والفقر بأوروبا وشمال أفريقيا، لكنَّ الافتراضَ – الضمنيَ في الغالب – أنَّ مسألةَ التفاوت بين الجنسين لا تسري على البلدان 'الغربية' قد يكون مضللاً جداً. فإيطاليا، مثلاً، لديها واحدة من أعلى النسب في ما 'لا يقدَّر' للنساء من عمل (العمل الأسري المعتاد في الغالب) بين جميع بلدان العالم الداخلة في التقديرات الوطنية القياسية أواسطَ تسعينات القرن الماضي، حسب تقرير التنمية البشرية للبرنامج الإنمائي للأمم المتحدة *Human Development Report 1995* (New York: United Nations, 1995). ولاحتساب الجهد والوقت المصروف، وانعكاساته على الحرية الشخصية للنساء، بعضُ الأثر في أوروبا وأمريكا الشمالية أيضاً. كما يوجد انحيازٌ كبير على أساس الجنس في حالاتٍ كثيرة بالبلدان الأغنى، وذلك من حيث فرص التعليم العالي أو احتمالات الترشيح لمناصب العمل الرفيعة.

إنَّ حجمَ مشكلة الإعاقة في العالم مهولٌ حقاً. فأكثر من 600 مليون إنسان – أي حوالي عشر البشر – يعيشون بنوعٍ ما أو بآخر من الإعاقة.(*) أكثر من 400 مليون من هؤلاء يعيشون في البلدان النامية. كذلك، في العالم النامي، المعاقون هم في الأغلب الأعم من الحالات أفقرُ الفقراء من حيث الدخل، هذا فوق أنَّ حاجتَهم إلى الدخل أكبرُ من حاجة الأصحاء، للحصول على المساعدة التي تعينهم على العيش عيشةً طبيعية ومحاولة التخفيف من أثر إعاقاتِهم. ويميل اختلالُ القدرة على الكسب، الذي يمكن تسميتُه 'العجز عن الكسب' 'the earning handicap'، إلى أن يقوى ويستفحلَ بـ'العجز عن التحويل' 'the conversion handicap': أي صعوبة تحويل الدخول والموارد إلى طيبِ عيش، بسبب الإعاقة بالضبط.

يمكن توضيح أهمية 'العجز عن التحويل' لسبب الإعاقة ببعض النتائج التجريبية من دراسةٍ رائدة للفقر في المملكة المتحدة أجرتْها ويبكي كوكليس Wiebke Kuklys، في أطروحةٍ لافتة أتمتْها بجامعة كامبريدج قبيل وفاتها المبكرة بالسرطان: وقد نُشر العمل لاحقاً في كتاب.(**) وجدتْ كوكليس أن 17,9 في المائة من الأفراد كانوا يعيشون في أسرٍ دخلُها تحت خط الفقر. فإذا نقلنا محلَ الاهتمام إلى الأفراد الذين يعيشون في أُسَرٍ أحدُ أفرادها معاق، ارتفعت نسبة الأفراد الذين يعيشون تحت خط الفقر إلى 23,1 في المائة. تعكس فجوة الـ 5 في المائة هذه إلى حدٍ بعيد ارتباطَ العجز عن الكسب بالإعاقة ورعاية المعاق. فإذا أدخلنا الآن العجزَ عن التحويل في الحسبان، وكذا الحاجةَ إلى مزيدِ دخلٍ للتخفيف من ضراء الإعاقة، قفزت نسبة الأفراد [الذين يعيشون تحت خط الفقر] في الأُسَر

(*) هذه تقديرات البنك الدولي.

(**) Wiebke Kuklys, *Amartya Sen's Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications* (New York: Springer-Verlag, 2005).

التي أحدُ أفرادها معاق إلى 47,4 في المائة، بزيادة 20 في المائة عن نسبة الأفراد الذين يعيشون تحت خط الفقر (17,9 في المائة) من إجمالي عدد السكان. وإذا نظرنا إلى الصورة النسبية بطريقةٍ أخرى، فإنَّ ربع زيادة الـ 20 في المائة هذه في ضراء الفقر التي أصابت الأشخاص الذين يعيشون في أُسَرٍ أحدُ أفرادها معاق يمكن إرجاعه إلى حالةٍ من العجز عن الكسب وثلاثةَ الأرباع الباقية إلى حالةٍ من العجز عن التحويل (وهي المسألة المركزية التي تَميز مقاربةَ القدرة عن مقاربة الوارد والموارد).

إنَّ فهمَ المتطلباتِ الأخلاقية والسياسية للإعاقة مهم ليس لأنها ضراءُ بشرية واسعةُ الانتشار فحسب، بل لأن كثيراً من النتائج المأساوية للإعاقة يمكن التغلبُ عليها بصورةٍ ملحوظة بمساعدةٍ مجتمعية عازمة وتدخلٍ خلاق. يمكن أن يكونَ لسياسات معالجة الإعاقة ملعبٌ واسع، ويشمل ذلك من ناحية تخفيفَ آثار الإعاقة، وبرامجَ لتجنب تطور الإعاقة من ناحيةٍ أخرى. فمن المهم للغاية إدراكُ أنَّ كثيراً من الإعاقات يمكن تجنبُه، وكثيرٌ منها يمكن الحدُ من غائلته وتقليصُ معدلِ حدوثه.

بالفعل، ليس إلا نسبةٌ متوسطة نوعاً ما من الـ 600 مليون معاق في العالم كُتِبت عليهمُ الإعاقةُ وهم أجنة أو حتى بالولادة. فمثلاً، يمكن سوءُ تغذيةِ الأم أو نقصُ تغذيةِ الطفل أن يجعلَه أكثرَ عرضةً للأمراض والعاهات. وقد يأتي العمى من أمراضٍ مرتبطةٍ بالعدوى ونقصِ المياه النظيفة، وتأتي إعاقاتٌ أخرى من آثار شلل الأطفال أو الحصبة أو الإيدز ومن حوادث الطرق وإصابات العمل. زد إلى ذلك الألغامَ المبعثرة في مناطق الاضطراب في العالم، التي تشوه وتقتل الناس، لاسيما الأطفال. يجب أن يشتملَ التدخلُ المجتمعي لمحاربة الإعاقة الوقاية والتدابير العلاجية والتسكينَ معاً. وإذا كان لمتطلبات العدل أن تعطيَ أولويةً لرفع الظلم الواضح (كما أقول في هذا الكتاب) بدل التركيز على البحث الطويل عن المجتمع العادل تماماً، عندئذٍ لا يمكن إلا أن تكونَ الوقايةُ من الإعاقة

وتخفيفُ آثارها مسألةً مركزية في مشروع إعلاء العدالة.

وبالنظر إلى ما يمكن إنجازُه بالتدخل الذكي والإنساني، يدهشك خمولُ أغلب المجتمعات ورضاها عن نفسها أمام كلِ هذا الاختلال السائد في تحمل عبء الإعاقة. يلعب التفكير المحافظ هاهنا دوراً مهماً ويغذي هذا الخمول. ويَحول كذلك التركيزُ، خصوصاً، على توزيع الدخل كمؤشرٍ أساسي إلى العدالة التوزيعية دون فهمِ مأزق الإعاقة ومضامينِها الأخلاقية والسياسية في التحليل الاجتماعي. حتى الاستخدامُ المستمر للآراء القائمة على الدخل في الفقر (كالاستدعاء المتكرر لأعداد الناس الذين يعيشون بأقل من دولار أو دولارين من الدخل في اليوم - كما يطيب خاصةً للمنظمات الدولية أن تفعل) يمكن أن يحرفَ الاهتمامَ بعيداً عن الأبعاد الكاملة لقسوة الحرمان الاجتماعي، التي تضيف إعاقةَ التحويل إلى العجز عن الكسب؛ ضُراً إلى ضُر. فالـ 600 مليون معاق في العالم ليسوا مبتلين بتدني الدخل فحسب. فقد قُضيَ على حريتهم في العيش الكريم بطرقٍ مختلفة، تعمل منفردةً ومجتمعة على وضعهم في فك خطرٍ داهم.

استخدامُ راولز السلعَ الأولية

بالنظر إلى أهمية المسافة بين القدرات والموارد، لِما تقدَم شرحُه مِن أسباب، يصعب على المرء ألا يشكَ في مبدأ التفاوت لجون راولز الذي يركِّز كلياً على السلع الأولية في الحكم على المسائل التوزيعية في 'مبدئَيْ العدالة' اللذين وَضَع للبِنيةِ المؤسسيةِ للمجتمع. لا يعكس هذا التباعد، على أهميته، بالطبع غيابَ شاغلِ الحرية الأساسية عن فكر راولز - وهي نقطةٌ أشرتُ إليها آنفاً في هذا الكتاب. وبالرغم من تركيز مبدئَيْ راولز للعدالة على السلع الأولية، فإنه يولي اهتماماً في موضعٍ آخر للحاجة إلى تصحيح تركيز الموارد هذا للتعامل بشكلٍ أفضل مع الحرية الحقيقية

للناس. ويظهر تعاطفُ راولز العميق مع المحرومين كثيراً في كتاباته.

في الحقيقة، يوصي راولز بتصحيحاتٍ نوعية لـ 'الاحتياجات الخاصة'، كالعجز والإعاقة، بالرغم من أن هذا ليس جزءاً من مبدأيْه للعدالة. لا تأتي هذه التصحيحات بإقامة 'البنية المؤسسية الأولية' للمجتمع في 'المرحلة الدستورية'، لكنْ كشيءٍ ينبغي أن يظهرَ لاحقاً في استخدام المؤسسات المنشأةِ على هذا النحو، لاسيما في 'المرحلة التشريعية'. وهذا ما يوضح الأبعادَ الكاملة لدافع راولز، والسؤالُ الذي يجب أن يُطرَح هو ما إذا كانت هذه طريقةً لتقويم العمى الجزئي لمنظور الموارد والسلع الأولية في مبدئي راولز للعدالة.

في المكانة الرفيعة التي أولاها راولز لقياس السلع الأولية، هناك إقلالٌ من شأن حقيقةِ أنَ اختلافَ الناس، لأسبابٍ تتعلق بسماتهم الشخصية، أو تأثيراتِ البيئات الفيزيائية والاجتماعية، أو من خلال الحرمان النسبي (عندما تعتمد المنافع المطلقة للشخص على مكانته النسبية بالمقارنة مع الآخرين)، قد يؤدي إلى اختلافٍ واسع في فرصهم لتحويل الموارد العامة (كالدخل والثروة) إلى قدرات - أي ما يستطيعون أو لا يستطيعون فعله في الواقع. والتفاوتات في فرص التحويل ليست ما يمكن اعتبارُه مسألةَ 'احتياجاتٍ خاصة' وحسب، بل تعكس تفاوتاتٍ منتشرة - كبيرةً وصغيرةً ومتوسطة - في الحالة البشرية وفي الظروف الاجتماعية ذات الصلة.

فراولز يتحدث بالفعل عن النشوء المحتمل لتدابيرَ خاصة لتلبية 'الاحتياجات الخاصة' (للمكفوفين، مثلاً، أو ذوي الإعاقات الأخرى الظاهرة)، وذلك في مرحلةٍ لاحقة من سيناريو السيرِ إلى المجتمع العادلِ عنده. ويدل هذا على قلقه العميق من الإعاقة، لكنَّ الطريقةَ التي يعالج بها هذه المشكلة المتفشية كانت محدودة الأثر كثيراً. أولاً، لا تحدث هذه التصحيحات، إنْ حصلت، إلا بعد إقامة البنية المؤسسية الأولية على 'مبدئيْ عدالة' عنده - أي أن طبيعةَ هذه المؤسسات لا تتأثر على الإطلاق بهكذا

'احتياجاتٍ خاصة' (حيث السلعُ الأولية كالدخل والثروة هي الأهم في إقامة القاعدة المؤسسية للتعامل مع المسائل التوزيعية، من خلال مبدأ التفاوت).

ثانياً، حتى في مرحلةٍ لاحقة، عندما تؤخذ 'الاحتياجات الخاصة' في الحسبان، لا نجد عند راولز محاولةً لمواجهة التفاوتات السائدة في فرص التحويل بين مختلف الناس. من المهم الالتفات، بالطبع، إلى المعاقين ذوي الإعاقة البائنة (كالمكفوفين)، لكنَّ التفاوتات، وبطرقٍ عدة (ما يتعلق، مثلاً، بكون البعض أكثرَ عُرضةً للمرض من سواه، وبعضِ البيئات الوبائية أسوأَ من بعضها الآخر، واختلافِ مستويات وأنواع الإعاقة البدنية والذهنية، الخ)، تجعل التركيزَ المعلوماتي على الوظائف functionings والقدرات capabilities أساسياً للتفكير في الترتيبات والتبلورات الاجتماعية: في إقامة البنية التحتية المؤسسية والتحققِ من أنها تعمل جيداً وتستخدم التفكيرَ الإنساني المتعاطف بقدرٍ وافٍ، الأمرين معاً.

وأعتقد أنَّ لدى راولز كذلك دوافعُ إلى الاهتمام بالإنصاف في توزيع الحرية والقدرات، لكنه بتأسيس مبدأيْه في العدالة على المنظور المعلوماتي للسلع الأولية في مبدأ التفاوت، يجعل تحديدَ 'المؤسسات الصحيحة' للإنصاف التوزيعي منوطاً بالسلع الأولية وحدَها كمصدرٍ للتوجيه المؤسسي الأولي، وهذا وجهُ قصور لا يترك لاهتمامه بالقدرات كبيرَ أثر في المرحلة المؤسَسية التي يُعنى بها مبدآه في العدالة عنايةً مباشرة.

أوجه الابتعاد عن النظرية الراولزية

خلافاً لتركيز راولز على المؤسسية المافوقية، لا تسير مقاربةُ هذا الكتاب إلى العدالة على سيناريو بمراحلَ وأولويات لنشر المجتمع العادل تماماً. وبتركيزها على تعزيز العدالة من خلال التغييرات المؤسسية وغير المؤسسية، لا تهبط المقاربةُ هنا بالتالي بمسألة التحويل والقدرات إلى مكانةٍ من الدرجة الثانية أو نحو ذلك، تُناقَش وتُدرَس لاحقاً. ففهمُ طبيعةِ

ومصـادرِ الحرمان من القـدرة ومصادرِ التفاوت ذو أهميـةٍ مركزيةٍ بالفعل لرفع المظالم الواضحة التي يمكن تحديدُها بالنقاش العام، وقدرٍ لا بأس به من الاتفاق الجزئي.(*)

وقـد كانـت للمقاربة الراولزية كذلك تأثيراتٌ واسـعة خارج مجالها كما قال ذلك راولز نفسُـه، إذ كانت نمطَ تفكيرٍ في العدالة سـائداً إلى حدٍ بعيـد في الفلسـفة الأخلاقية والسياسـية المعاصرة. فمثـلاً، واصل أولئك الذيـن حاولـوا اسـتبقاءَ الأسـاس العقد-اجتماعي الراولزي بطـرح نظريةٍ جديـدة فـي العدالـة - أكثرَ طموحـاً - تشـمل العالمَ كلَه (ومجـالُ هكذا 'نظرية عالمية في العدالة' 'cosmopolitan theory of justice' أوسعُ بكثير مـن مجال مقاربـة راولز التي تتناول البلدانَ بلداً بلـدا) البحثَ عن ترتيبٍ كامـل للأحـكام التوزيعية اللازمـة للعدالة المؤسسـية المافوقية في العالم أجمـع.(**) فـلا غرابة في أن لا يرضى هؤلاء المنظِّـرون بالترتيب الجزئي غيـر الكامل القائـم على القدرات، كما قال توماس پوجـي، فهناك مطالبةٌ بأكثـر بكثيـر من 'مجرد تصنيفٍ ترتيبيٍ جزئي' 'merely a partial ordinal'

(*) بالطبـع، لا أقصـد ببحـث محدوديـاتِ التركيز على مؤشـر السـلع الأولية في صوغ مبدئيْ العدالة في مقاربة راولز العامة الإيحاءَ بأن كلَ شـيء سـيكون على ما يرام في مقاربة المؤسسـية المافوقية بنقل محل التركيز [المعلوماتي] من السـلع الأولية إلى القدرات، هكذا بشكل مباشر. ذلك لأن الصعوبات الجدية الناشئة عن التوجه المافوقي عند راولز بدل التوجه النسبي وعن التركيز المؤسسي الصرف في مبدأيْه للعدالـة، كمـا بيَّنـا آنفـاً، سـتظل قائمة بصـرف النظر عن محل التركيـز المعلوماتي المستخدَم في تقييم شواغله التوزيعية. أريد أن أقول هنا إنه فضلاً عن المشكلات العامـة للاعتمـاد علـى المقاربة المؤسسـية المافوقية، ينال مـن مقاربة راولز كذلك تركيزُها على السلع الأولية في معالجة المسائل المؤسسية في مبدئيْ العدالة.

(**) قـدم تومـاس پوجـي إسـهاماتٍ مهمة في هذا الاتجـاه؛ انظر على وجه الخصوص كتابَـه Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity Press, 2002; 2nd edn, 2008).

ranking' ذاك الـذي يَلـزم لاسـتنباط 'كيفيـة تصميم ترتيبٍ مؤسسـي'.(*) أتمنـى التوفيـق لبُنـاة مجموعة المؤسسـات العادلة مافوقيـاً للعالـم أجمع، لكنْ عند أولئك المستعدين، على الأقل في الوقت الحاضر، للتركيز على الحد من المظالـم السافرة التي ابتُلِيَ بها العالـم أيما ابتلاء، يمكن أن تكونَ لـ'مجردِ' تصنيفٍ جزئي صلةٌ أساسية في الواقع بنظرية العدالة.(**)

أسـلِّم بأن المسـألةَ المركزية ليسـت ما إذا كان لمقاربةٍ ما باعٌ شامل فـي قدرتهـا على المقارنة بين أي بديلين، بـل ما إذا كانت المقارنات التي تستطيع عملَها موجَهةً ومعقلَنة بالشكل المناسب. تضعنا مقارناتُ الحريات والقـدرات فـي المـكان الصحيح، وما ينبغي لنا أن نغـادرَ هذا المكان إلى مكانٍ آخر مفتونين بجاذبية الترتيب الكامل (مأخوذاً بصفةٍ مسـتقلة بمعنى ما الشيء الذي يستطيع ترتيبَه ترتيباً كاملاً).

تكمـن ميـزةُ منظـور القدرة علـى منظور المـورد في صلتـه وأهميتِه الجوهريـة، وليـس في أي وعـدٍ بتقديم ترتيبٍ كامـل. بالفعل، فكما قالت إليزابيث أندرسـون وقولها مُقنِع، 'مِقياسُ القدرة أجدرُ من مقياس المورد لأنـه يركـز على الغايات لا على الوسـائل، ويسـتطيع معالجـةَ التمييز ضد المعاقين، وهو أكثرُ حساسـيةً للتفاوتات الفردية في الوظيفة functioning بمـا لهـا مـن مضمـونٍ ديمقراطي، ومناسـبٌ جـداً كدليل للتقديـم العادل للخدمات العامة، لاسيما في الصحة والتعليم'.(***)

(*) Thomas Pogge, 'A Critique of the Capability Approach', in Harry Brighouse and Ingrid Robeyns (eds), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

(**) نوقشت هذه المسألة في الفصول 1-4.

(***) Elizabeth Anderson, 'Justifying the Capabilities Approach to Justice', in Brighouse and Robeyns (eds) *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (forthcoming). On related issues, see also her 'What Is the Point of Equality?' *Ethics*, 109 (1999).

دفوركِن والمساواة في الموارد

في حين يستخدم راولز منظورَ الموارد في مبدأيْه للعدالة من خلال مؤشر السلع الأولية، متجاهلاً عملياً ما في التحويل بين الموارد والقدرات مِن تفاوت، يفسح استخدامُ رونالد دفوركِن منظورَ الموارد في المجال صراحةً لِلَحظ هذه التفاوتات من خلال التفكير ذي التوجه السوقيِ البارع، لاسيما استخدام سوقٍ أصليةٍ متخيَلة للتأمين من إعاقات التحويل. وهو يَفترض في تجربته الفكرية أنَّ الناس، وقد ضُرِبَ عليهم حجابُ جهل كالذي ضُرِبَ عليهم في الوضع الأصلي عند راولز، يدخلون هذه السوق الافتراضية، التي تبيع لهم بوالصَ تأمين مِن هذه الإعاقات. وبالرغم مِن أنَّ أحداً لا يدري، في هذا الوضع المتخيَل، مَن الذي سيصاب، ربما، بهذه الإعاقة أو تلك، فإنهم يشترون جميعاً هذا التأمين من الشدائد المحتمَلة، و('مِن ثَم'، إنْ صح التعبير،) يستطيع الذين ينتهي بهم الأمر إلى الإعاقة المطالبةَ بتعويضهم المحدد في أسواق التأمين، فيحصلون بذلك على مواردَ من أنواعٍ أخرى كتعويض. يستند ذلك، كما يقول دفوركِن، إلى ما يعتبره 'مساواةً حقيقية في الموارد'، بقدر ما يستطاع أن يُطالَ مِن العدل.

هذا طرحٌ مهم وعبقريٌ جداً لا شك في ذلك (مِن معرفتي بقدرة رونالد دفوركين العقليةِ المدهشة إذ كنتُ قد درَّستُ وإياه صفاً بأكسفورد مدةَ عشرة أعوام، وما كنتُ، بالطبع لأتوقعَ منه أقلَ من ذلك). لكنَّ دفوركِن، بعد مساهمته الألمعيةِ تلك في تخيُل سوقٍ افتراضيةٍ ممكنة [للتأمين من الإعاقة]، يبدو كأنه يمضي مباشرةً إلى 'الانصراف' نوعاً ما عن ذلك البرنامج، الموجَه تحديداً إلى خائبي الأمل بالمقاربة القائمة على القدرة.(*) وهو يزعم كذلك أنَّ المساواة في القدرة تَعدل في الواقع

(*) أظن أنه يفترض بي أن أشعرَ بالفخر أن أدعَ الآخرين يعتبرونني حقاً المدافعَ الأول عن مقاربةِ القدرات التي يعتبرها دفوركِن أقلَ من مُرضية. انظر ,Dworkin

المساواةَ في صلاح الحال، وهذه (في رأيه) نظرةٌ غيرُ صائبة إلى المساواة، إذ لا يعود بيننا في هذه الحال في الحقيقة فرق (ولا فائدة ترجى [بالتالي] من اتباع مقاربة القدرة).

بالرغم من إعجابي الشديد بعمل رونالد دفوركِن، لا أملك إلا أن أعبرَ عن حيرتي مِن أين أبدأ في تحليل الغلط في قوله بخلاف مقاربة القدرة. أولاً (دعني أبدأ بنقطةٍ ثانويةٍ جداً لإزاحتها من الدرب)، حتى لو كانت مقاربةُ القدرة تَعدِل المساواةَ في القدرة على الترفُه، ليس هذا والمساواة في الرفاهة سواء.(*) (وقد شرحتُ هذا الفرق بين القدرة والفعل في الفصل السابق.) لكنْ، وهذا أهم، يجب أن يكونَ قد اتضح من كلامي عن منظور القدرة من بداية طرحي إياه أني لا أحاجُّ بالمساواة في الرفاهة ولا في القدرة على نيْلِها.(**)

Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pp. 65–119. See also his 'Sovereign Virtue Revisited', *Ethics*, 113 (2002).

(*) فمثلا، ما ينبغي الخلط بين الاتباع الفعلي لأنماط حياة مسرفة، لا يريد دفوركِن دعمَها، وبين القدرة على الانغماس في هذه الأنماط - وهي قدرةٌ يشترك فيها البعض ولا يستخدمونها بالفعل.

(**) طرحتُ منظورَ القدرة في محاضرة تانر حول استخدام القدرة، التي نُشرت تحت عنوان 'المساواة في أي شيء؟' ('Equality of What?' in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1980))، لا على تباين وحسب مع تركيز راولز على السلع الأولية بل كخصم - وناقد لأي مقاربة قائمة على الرفاهية أيضاً. لا يعلق دفوركِن على هذا الطرح في ورقته الأولى حول المساواة في الموارد: 'What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare', and 'What Is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981)، وكانت أولَ إشارة إليها، على حد علمي (إنْ لم أنسَ شيئاً) في Dworkin' *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

ثانياً، إذا كانت المساواة في الموارد لا تختلف عن المساواة في القدرة والحرية الأساسية، لِمَ يكون أهمَ من الوجهة المعيارية التفكيرُ في الأولى منه في الثانية، فما المواردُ إلا وسائلُ لغاياتٍ أخرى وتأتي أهميتُها النفعية من كونها كذلك وسائل؟ وبما أنها 'مفيدةٌ وحسب لشيءٍ آخر' (كما قال أرسطو)، وبما أن مغزى المساواة في الموارد يكمن في النهاية في 'شيءٍ آخر'، لِمَ لا نضع المساواةَ في الموارد في مكانها [المناسب] كطريقةٍ للحصول على المساواة في القدرة على الاختيار - إذا كان الارتباط بين الاثنين قائماً فعلاً؟

ما من صعوبةٍ رياضيةٍ كبيرة، بالطبع، في التفكير في شيء يمكن اعتبارُه غاية (كمنفعةٍ أو قدرة) بدلالة مقاديرَ 'مكافئة' من شيءٍ آخر (كواردٍ أو مورد) يعمل كوسيلةٍ لتحقيق تلك الغاية، طالما أن هذه الأخيرة شديدةُ النفع بما فيه الكفاية لتتيحَ لنا الوصولَ إلى أي مستوى معيَّن من الأولى. وقد استُخدِمت تقنيةُ التحليل هذه كثيراً في النظرية الاقتصادية، التي تُعنَى خاصةً بتحليل المنفعة، للتعبير عن هذه الأخيرة لا بشكلٍ مباشر بل بدلالة الدخول المكافئة (المسماة غالباً 'المنفعة غير المباشرة' 'indirect utility'). يمكن أن تتطابقَ المساواة في القدرة ومساواة دڤوركِن في الموارد، التي يمكن اعتبارُها بهذا المعنى 'قدرةً غير مباشرة'، إذا وفقط إذا عملت أسواق التأمين [الافتراضية] بحيث يحصل الجميع على القدرة نفسِها تقريباً بحسب صيغة دڤوركِن للمساواة في الموارد. لكنْ ما المثير إذن في مجرد الإنجاز النفعي (فـ'الكل متساوون في الموارد - يا سلام!')، بدل المهم فعلاً (أن يكونوا متساويين في الحرية الأساسية والقدرة)؟

ثالثاً، قد لا يحصل التطابقُ في الواقع، لأن أسواقَ التأمين تتعامل مع بعض الأشياء بأسهلَ مما تتعامل مع بعضها الآخر. فبعضُ أسباب إعاقة القدرة تنشأ لا من خصائصَ شخصية (كالعجز)، بل من خصائصَ ارتباطية بيئية (كأن يعانيَ المرءُ مثلاً من حرمانٍ نسبي، كذاك الذي تحدث عنه أولَ

ما تحدث آدم سـميث في كتابه ثروة الأمم). من السـهل معرفة لِمَ يصعب التوفيـق بيـن سـوق التأمين من هكذا خصائص لا شـخصية وبين أسـواق التأمين التي تتعامل مع زبائنَ أشخاص.(*)

وثمـة سـببٌ آخـرُ لاحتمال هـذا التنافر، ففـي حين أن تقييـمَ ما بين الأشـخاص مِـن تفاوت فـي درجات الحرمـان هو موضـوعُ النقاش العام لمقاربتـي، يُترَكُ ذلك التقييمُ في أسـواق تأمين دڤوركِن لمشـغلينَ صغار. ففـي منظومـة دڤوركِن، الذي يحدد أسـعارَ السـوق ومسـتوياتِ التعويض لمختلف أنواع التأمين هو التفاعلُ المتبادل بين مختلف تقييمات الأفراد. فالسوق في منظومة دڤوركِن هو المكلَّف بعمل التقييم وقد يتطلَّب هذا في الواقع إشراكَ الجمهور في التفكير ومناقشةً تفاعلية.

رابعـاً، ينصـبُّ تركيـزُ دڤوركِـن، كمـا فـي المقاربـات المؤسسـاتية المافوقيـة الأخرى، على الحصول (بضربةٍ واحدة) على مؤسسـاتٍ عادلةٍ تماماً. لكنْ في التعامل مع مهمة إعلاء العدل من خلال رفع حالات الظلم الفادح، وحتى عندما لا يكون هناك أمل في التوصل إلى مؤسساتٍ عادلةٍ تماماً (أو حتى إلى أي اتفاق حول ماهية هذه المؤسسات)، يظل ثمة متسعٌ كبير لاستخدام ما سمي باستهانة 'مجرد تصنيفٍ ترتيبي جزئي'. وإنَّ سوقَ التأميـن الافتراضيـة مـن الإعاقة في الصيغة الدڤوركِنيـة لا تزعم حتى أنها تأخذنـا إلى طرقٍ ووسـائلَ لإعلاء العدل، وذلـك لتركيزها الحصري على تمرين العدالة المافوقية التخيلي.

خامسـاً، لا يماري دڤوركِن بالمرة في وجود وفرادةِ وكفاءةِ توازنات

(*) دُرِسـت بعـضُ أسـباب التباعـد بيـن المسـاواة في الموارد والمسـاواة فـي القدرة، ومِـن بيـن مَـن درسـها, Andrew William, 'Dworkin on Capability', *Ethics*, 113 (2002), and Roland Pierik and Ingrid Robeyns, 'Resources versus Capabilities: Social Endowments in Egalitarian Theory', *Political Studies*, 55 (2007).

السـوق التنافسـية تماماً، التي يحتاج إليها في سرده المؤسسي. وكلُّ ذلك مفتـرَض، دون كبيرِ جهد لإثباته، بالرغم مما نَعلمه من الصعوبات الكبيرة التي تنطوي عليها هذه الافتراضات، كما أظهر ذلك نصفُ قرن من البحث في نظرية 'التوازن العام' 'general equilibrium' [تلك التي تعالج العلاقة بيـن الإنتـاج والتوزيع والاسـتهلاك فـي الاقتصاد الكلـي]. بالفعل، يوجد كثير من العوامل الإشـكالية في أسـواق التأمين خاصة، كتلك التي تتعلق بالمحدوديات المعلوماتية (لاسـيما المعلومات اللامتناظرة asymmetric information)، ودور السـلع العامـة، وتخفيضـات الحجـم، وغيرهـا من المعيقات.(*)

ومِـن أسـف أن نجـدَ أصوليةً مؤسسـية في مقاربـة دڤوركِن، وبعضَ البـراءة فـي افتراضه أننا مـا أن نتفقَ على بعض قواعد إعـادة توزيع موارد التأميـن حتـى يصبـحَ في وسـعنا التغاضي عـن النتائج الفعليـة والقدرات الحقيقيـة التي يتمتع بها الأفـراد المختلفون. إذ يُفترَض أن تُترَكَ الحرياتُ والنتائجُ الفعلية في الأيدي الأمينة للخيار المؤسسـي من خلال الأسـواق \الافتر\اضيـة، دون الاضطـرار بتاتـاً إلى تقييـم التطابق بين مـا توقعه الناس وبيـن مـا حصل فعـلاً. ويُفترض [كذلك] أن تعملَ أسـواق التأمين بنجاح من البداية - دون مفاجآت ولا إعادات ولا مناقشـات حول ما كان يؤمَل وما ظهر فعلاً.

إذا كان لأداة دڤوركِـن العبقريـةِ هـذه، أسـواقِ التأميـن التخيلية، مِن

(*) انظر Kenneth Arrow and Frank Hahn, *General Competitive Analysis* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1971; Amsterdam: North-Holland, 1979); George Akerlof, 'The Market for "Lemons": Quality Uncertainty and the Market Mechanism', *Quarterly Journal of Economics*, 84 (1970); Joseph Stiglitz and M. E. Rothschild, 'Equilibrium in Competitive Insurance Markets', *Quarterly Journal of Economics*, 90(1976) بين إسـهاماتٍ أخرى كثيرة في هذا الموضوع.

فائدة فلن تكونَ في ما زُعِم أنها تشكل نظريةً جديدةً وصالحة في العدالة التوزيعية. فالمساواة في الموارد على طريقة دڤوركِن لا تبلغ أن تكونَ بديلاً لمقاربة القدرة، لكنها يمكن أن تنفعَ كطريقةٍ - مِن الطرق (*) - لفهم كيف يمكن التفكيرُ في تعويض الإعاقات بدلالة تحويلات الدخل. وفي هذا الميدان الصعب، نرضى بأي مساعدة يمكن أن تأتيَ لنا بها التجاربُ الفكرية، طالما أنها لا تدعي أن لديها قدرةً خارقة كوسيطٍ مؤسسي.

وكما بيَّنا آنفاً (لاسيما في الفصل 3)، فإنّ إعلاءَ العدل ورفعَ الظلم يتطلبان مشاركةً في الخيار المؤسسي (الذي يتعلق بين ما يتعلق به بالدخول الخاصة والسلع العامة)، وضبطاً سلوكياً وإجراءاتٍ لتصحيح الترتيبات الاجتماعية تقوم على المناقشة العامة لما وُعِد بإنجازه، وكيف تُنجِز المؤسسات فعلاً، وكيف يمكن تحسينُ الأمور. ولن يكونَ هناك انصراف إلى إغلاق باب التفكير التفاعلي العام، وركونٌ إلى الفضائل الموعودة للخيار المؤسسي الحاسم القائم على السوق. فالدورُ الاجتماعي للمؤسسات، بما في ذلك المتخيَلة منها، أكثرُ تعقيداً من ذلك.

(*) من البدائل المهمة لإعطاء المعاق دخلاً خاصاً إضافياً، هو بالطبع، توفيرُ خدماتٍ اجتماعيةٍ مجانية أو مدعومةٍ له، وهذا هو الشائع عملياً - وهي طريقةٌ مركزية في 'دولة الرفاهية' بأوروبا. هكذا يجري، مثلاً، في خدمة الصحة الوطنية، بدل إعطاء المرضى دخلاً إضافياً لدفع كلفة تغطية احتياجاتهم الطبية.

13
السعادة وصلاح الحال والقدرات

بما أن علمَ الاقتصاد يُفترض أن يكونَ مهنتي، دع عنك ما صنعت بغرامي بالفلسفة، أستطيع كذلك استهلالَ الحديث بالاعتراف بأن علاقةَ ما بين هذه المهنة ومنظور السعادة لم تكن على ما يرام. فكثيراً ما يوصف علم الاقتصاد بـ'العلم الكئيب' 'the dismal science'، على حد تعبير توماس كارليل. وغالباً ما يُنظر إلى علماء الاقتصاد كأناسٍ فظيعين يفسدون بهجةَ الآخرين يبتغون طمسَ الشعور الطبيعي لدى الناس بالسرور والأنس ببعضهم البعض وذلك باختراع نوعٍ من النظام المعرفي الاقتصادي. بالفعل، فقد جعل إدموند كليريهو بنتلي [الروائيُ الإنجليزي الفَكِه] الكتاباتِ الاقتصاديةَ للنفعي الكبير، جون ستيوارت ميل، في صندوق الاقتصاد السياسي الكئيب - الذي لا بهجةَ فيه ولا ود:

جون ستيوارت مِيل	John Stuart Mill,
بـجَـسِّمٍ عـزمٍ ومَـيْـل	By a mighty effort of will,
محا طبعَ الأناسي	Overcame his natural bonhomie,
وخَطَّ 'الاقتصاد السياسي'	And wrote the 'Principles of Political Economy'

فهل الاقتصادُ حقاً عدوُ السعادة والأنس إلى حدٍ يوجب محوَ طبعِ الأناسي لدرس الاقتصاد السياسي؟

بالطبع، لا يمكن أن يُشَك في أن موضوعَ علم الاقتصاد غالباً ما يكون كالحاً وباعثاً جداً على الكآبة في بعض الأحيان، بل قد يصعب على المرء كثيراً ألا يغتمَ لدراسة الجوع أو الفقر، مثلاً، أو لمحاولة فهم أسباب وآثار البطالة المدمرة أو العوزِ الرهيب. لكنْ هكذا ينبغي أن يكون:

فالبهجة بحد ذاتها لا تساعد كثيراً على تحليل البطالة، مثلاً، أو الفقر أو المجاعة.

لكنْ ماذا عن علم الاقتصاد عموماً، الذي يغطي كثيراً من المسائل المختلفة ليست كلُها تبعث على الاضطراب الشديد؟ وهل يوصلنا إلى أي مكان إدراجُ منظور السعادة perspective of happiness والاعترافُ بأهمية الحياة البشرية وبالتالي السياسة الاقتصادية الجيدة؟ تلك هي المسألة الأولى التي أتناولها في هذا الفصل.

أما المسألة الثانية فهي، ما مقدارُ كفاية منظور السعادة في الحكم على صلاح حال well-being الشخص أو صالِحِه advantage؟ قد نخطئ في غمط السعادة حقَها من الأهمية، أو المبالغةِ في تقدير هذه الأهمية في الحكم على صلاح حال الناس، أو في التعامي عن نواحي القصور في اعتبار السعادة الأساسَ الأهم - أو الأوحد - لتقييم العدالة الاجتماعية أو الرفاه الاجتماعي. ومن المهم، فضلاً عن دراسة ما بين السعادة وصلاح الحال من صلات، أن نسألَ كيف ترتبط السعادة بمنظور الحرية والقدرة. وبما أنني كنتُ حتى الآن أناقش أهميةَ القدرة، فمن المهم [عندي] معاينةُ مدى التباعد بين منظور السعادة ومنظور القدرة.

أما المسألة الثالثة، فهي ما وجه الصلة بين قدرة وصلاح حال الشخص؟ هل يؤدي توسيعُ القدرة دوماً إلى تحسين الحال؟ وإلا، فبأي معنى تكون القدرة مؤشراً إلى 'صالح' أو 'فائدة' الشخص [تقدمِه أو تأخرِه]؟

سأتناول الآن هذه المسائل، لكني أود قبل ذلك أن أناقشَ حقيقةَ أن صلةَ القدرة ليس مقتصرةً على دورها في إعلامنا بمنافع الشخص (ففي هذا الدور تتنافس القدرة مع السعادة)، لأنها تحمل كذلك مضامينَ تتعلق بواجبات والتزامات الشخص، في منظورٍ واحد على الأقل. وكما سبقت الإشارة إليه، القدرة كذلك نوعٌ من القوة، كما لا تكون السعادة. فما أهمية

مضامين هذا التباين للفلسفة الأخلاقية والسياسية عموماً ونظرية العدالة خصوصاً؟

السعادة والقدرة والواجبات

تتعلق المسألة هنا بمسؤولية القوة المؤثرة effective power، التي بيَّنتُ آنفاً، في الفصل 9 ('تعدد مسارات التفكير المحايد'). فبخلاف الحجة العقد-اجتماعية، لا تنشأ، في خط التفكير هذا، مسؤوليةُ أو ينشأ واجبُ القوةِ المؤثرة في عمل شيء مِن تبادلية المصالح المشتركة في التعاون، أو من الالتزام المبرم في عقدٍ اجتماعيٍ ما. بل تستند تلك المسؤولية أو يستند ذلك الواجب إلى حجة أنَّ الشخص إذا كان يمتلك قوةً على إحداث فرق يرى أنه سيحد من الظلم في العالم، عندئذٍ ستكون هناك حجةٌ قوية ومقنعة لقيامه بذلك (دون الاضطرار إلى إلباس كل ذلك نوعاً من الفائدة المتخيَلِ تحصيلُها من الحصافة في تمرينِ تعاونٍ مفترض). وقد أرجعتُ هذا الاتجاه في التفكير إلى تحليل غوتاما بوذا الواجباتِ المقترنةَ بمقدرة الشخص وقوته على التأثير (وقد ساق بوذا هذه الحجة في مجموعة المحاضرات *Sutta-Nipata*)، لكنه يظهر كذلك بأشكالٍ مختلفة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية في كثيرٍ من البلدان، وكثيرٍ من العصور.

الحريةُ Freedom عموماً وحريةُ المشيئة [أو طلاقة القدرة] البشرية agency freedom خاصة جزءان من القوة المؤثرة التي يمتلكها الشخص، وسيكون من الخطأ اعتبارُ القدرة capability، المرتبطةِ بفكرتيْ الحريةِ هاتين، مفهومَ صالحٍ بشريٍ وحسب: فهي شاغلٌ ذو أهميةٍ مركزيةٍ أيضاً لفهم واجباتنا. يُظهِر هذا الاعتبارُ تبايناً بين السعادة وبين القدرة بصفتهما مكونيْن دالَّيْن informational ingredients أساسييْن في نظرية العدالة، لأن السعادة لا تولِّد واجباتٍ كما ينبغي للقدرة أن تفعل، إذا سلَّمنا

بالحجة القائلة بمسؤولية القوة المؤثرة. وعليه، فثَمَّ فرقٌ مهم بين صلاح الحال والسعادة من جهة، وبين الحرية والقدرة، من جهةٍ ثانية.

وللقدرة دور في الأخلاق الاجتماعية والفلسفة السياسية يتجاوز مكانتَها كمنافسٍ للسعادة وصلاح الحال كدليلٍ إلى الصالح البشري. وسأقف عند هذا الحد في اتباع هذا الفرق - على الأقل بشكلٍ مباشر، وإنْ كان سيَظهر في بيان لِمَ قد لا يزداد صلاح حال المرء بالضرورة بنيْلِهِ حريةً أكبر. وسأركز بدلاً من ذلك على صلة القدرة بتقييم الحالات والمنافع الشخصية، بخلاف منظور السعادة الذي يشدد عليه علم اقتصاد الرفاه التقليدي. فمسألة الواجب المرتبط بالقدرة جزءٌ مهم من المقاربة الإجمالية للعدالة التي يقدمها هذا الكتاب.

علم الاقتصاد والسعادة

كان لاقتصاد الرفاه welfare economics، وهو الفرع من علم الاقتصاد الذي يُعنى بتقييم جودة الأوضاع وتقييم السياسات، تاريخٌ طويل في وضع السعادة في صميم نظام التقييم، معتبراً إياها الدليلَ الأوحد إلى صلاح حال الإنسان وما يتمتع به مختلفُ الناس من منافع. بالفعل، فمنذ زمنٍ طويل - يزيد كثيراً عن قرن - تهيمن على اقتصاد الرفاه مقاربةٌ واحدة، هي النفعية Utilitarianism، التي طلع بها بصورتها الحديثة جيريمي بنتام، وحمل لواءها علماءُ اقتصاد من أمثال جون ستيوارت ميل وفرانسيس إدجوورث وهنري سيدجفيك وألفريد مارشال وآرثر سيسيل بيجوو، بين آخرين من قادة الفكر الاقتصادي. وقد أحلَّتِ السعادةَ مكانةً فريدةً من الأهمية في تقييم صلاح الحال والصالح البشري، وعملت بالتالي كأساسٍ للتقييم الاجتماعي وصنع السياسة العامة. وقد ظلتِ النفعيةُ مدةً طويلة جداً أشبه بـ'نظريةٍ رسمية' في اقتصاد الرفاه، وإنْ باتت لها الآن نظرياتٌ

منافسة كثيرة أخرى (كما حلل ذلك بألمعية جون رومر).(*)

بالفعل، بل إن جانباً كبيراً من اقتصاد الرفاه المعاصر ما يزال نفعياً إلى حدٍ بعيد، على الأقل في الشكل. ومع ذلك، كثيراً ما كان يُنظر إلى أهمية السعادة في الحياة البشرية بنوع من الإهمال في الخطاب السائد لقضايا الاقتصاد المعاصرة. وثمة أدلةٌ تجريبية جمة على أنه بالرغم من أن الناس في كثيرٍ من مناطق العالم أصبحوا أغنى من أي وقتٍ مضى وجرى المال وفيراً في أيديهم لينفقوه بالمقاييس الفعلية للإنفاق، لم يشعروا بأنهم صاروا أسعدَ كثيراً من ذي قبل. وثارت شكوكٌ فكريةٌ دامغة تؤيدها الملاحظة في الافتراض الضمني لمؤيدي النمو الاقتصادي الصرحاء الذي يقول إنه هو العلاجُ الشامل لكل الأدواء الاقتصادية، ومنها البؤس والشقاء، وذلك بطرح السؤال التالي، الذي نقتبسه حرفياً من عنوان مقال شهير بحق لريتشارد إيسترلاين: 'هل إذا رفعنا دخلَ الكل صار الكلُ أسعد؟'(**) وقد حظيت كذلك طبيعةُ وأسبابُ 'الكآبة' في حياة الناس في الاقتصادات المزدهرة باهتمام عددٍ من علماء الاقتصاد الذين كانوا مستعدين لتجاوز الافتراض الوظيفي البسيط القائل بأن مستوى

(*) انظر: John E. Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1996). في هذا النقد الدقيق لمختلف نظريات العدالة، يقدم رومر تقييمَه المتبصر لبعض أهم المقاربات إلى نظرية العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة واقتصاد الرفاه.

(**) Richard Easterlin, 'Will Raising the Income of All Increase the Happiness of All?', *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 27 (1995). انظر أيضاً تحليلَ إيسترلاين بعيدَ الأثر للتنافر بين الدخل والسعادة، وحول طرق ووسائل زيادة السعادة، برفع مستويات الدخل وبوسائل أخرى، 'Income and Happiness: Towards a Unified Theory', *Economic Journal*, 111 (2001). See also Bernard M.S. van Praag and Ada Ferrer-i-Carbonell, *Happiness Quantified: A Satisfaction Calculus Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

المنفعـة يزداد دوماً بزيادة الدخل والثروة. وكان تحليل تيبور سيتوفسـكي - الاقتصادي في جزءٍ منه، والعلم-اجتماعي في جزءٍ آخر - لـ'الاقتصاد الكئيب' 'the joyless economy' (وهذا عنوان كتابه الشهير) علامةً بارزة في هذا الجانب المهمل من البحث.(*)

ما مِن شيءٍ يدعو كثيراً إلى الشك في أهمية السعادة للحياة البشرية، وإنه لشيءٌ طيب أن يحظى التوترُ بين منظور الدخل ومنظور السعادة، أخيراً، باهتمامٍ أكبرَ من [منظِّري] الاتجاه السائد. وبالرغم من كثرة ما أتيح لي من فرص لمناقشـة صديقي القديم، ريتشـارد لايارد (سأتطرق إلى بعضٍ منها الآن)، لا أسـتطيع التشـديد أكثرَ مما أشـدد على الأهمية التي أُوليها لبحثه الموسَّع للمفارقة التي يقوم عليها كتابُهُ العَرِك الممتع السعادة: دروسٌ من علـمٍ حديث *Happiness: Lessons from a New Science*: 'ثمة مفارقةٌ صميميـة فـي حياتنا. فأغلب الناس يريدون مزيداً من الدخل ويسـعوْن له. ومع ذلك، لم يصبح الناسُ في المجتمعات الغربية باغتنائها أسعد.'(**) لا تُثار الأسئلة التي تُثار هنا إلا بعد إدراك أهمية السعادة للحياة البشرية تمامَ الإدراك، بمضامينها بعيدةِ الأثر على أسـاليب العيش، ثم إدراك حقيقة أن العلاقةَ بين الدخل والسـعادة أكثرُ تعقيداً بكثير مما مال المنظِّرون لأهمية الدخل إلى افتراضه.

تتعلق هذه المسائل بالطرق الأخرى للحكم على طِيبِ عيش الناس، وأهمية الحرية في طريقة عيشنا، وما إذا كان ينبغي اعتبارُ كل هذه الشواغل الأخرى غيرَ ذاتِ أهمية، أو ثانوية أمام الفائدة، وربما ننظر إليها فحسـب بدلالة دورها كمحددات - أو أدوات - لتحسين السعادة. المسألةُ المركزية هاهنا ليست أهميةَ السعادة، بل اللاأهمية المزعومة لكل ما عداها، وهو ما

(*) Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy* (London: Oxford University Press, 1976).

(**) Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science* (London and New York: Penguin, 2005), p. 3.

يبدو أن كثيراً من القائلين بمنظور السعادة يلحون عليه.

سَعة وضيق السعادة

يصعب إنكارُ أنَّ السعادةَ مهمةٌ للغاية وأنَّ لدينا سبباً وجيهاً جداً لمحاولة زيادة سعادة الناس، بما في ذلك سعادتنا نحن. ولعل ريتشارد لايارد قد بخسنا شيئاً يسيراً من قدرتنا على مناقشة المسائل الصعبة المحرجة في دفاعه قوي الحجةِ الممتع عن منظور السعادة (الذي، أود أن أقول، يولد في النفس السعادة). لكنْ من السهل إدراك ما الذي يعنيه بزعمه أنّا: 'إذا سُئلنا لِمَ تكون السعادةُ مهمة، لا نستطيع تقديمَ سببٍ آخر [خارجي] سوى أنها مُهمةٌ بداهةً.'(*) لا شك، أنَّ السعادةَ إنجازٌ كبير، وأهميتُه واضحة بما فيه الكفاية.

أمّا أين تظهر المشكلات ففي زعم أن: 'السعادة هي الهدف النهائي لأنها، بخلاف سائر الأهداف، خيرٌ واضح بداهةً'، [هكذا]. يشير لايارد [هنا] إلى ما وُصف في 'إعلان الاستقلال الأمريكي أنه هدفٌ «واضحٌ بداهة» "self-evident" objective.(**) (في الحقيقة، ما قاله إعلان الاستقلال الأمريكي هو أنَّ مِن الواضح بداهةً أنَّ الخالقَ وهب كلَ إنسانٍ حقوقاً معينة غيرَ قابلةٍ للمصادرة'، وأنَّ في تفصيل هذه الحقوق المتنوعة يظهر حقُ السعادة - بين أهدافٍ أخرى متعددة - لا كما قال لايارد 'بخلاف سائر الأهداف'). فالذي قد يتنافر مع ما دأب الناس على اعتباره وما يزالون يعتبرونه الخيرَ الواضحَ بداهةً هو الزعمُ أنْ لا شيءَ آخرَ [سوى السعادة] يهم في النهاية - لا الحرية، ولا المساواة، ولا الأخوة ولا أيُ شيءٍ آخر. نعم هوَ ذا سواءٌ أكنا ندرس الذي حرك الناسَ في الثورة الفرنسية منذ أكثر من قرنين أمِ الذي يحركهم اليوم للنضال في سبيله،

(*) Ibid., p. 113

(**) Ibid.

في الممارسة السياسية أو في التحليل الفلسفي (وهذا الأخير يشمل، مثلاً، تشديدَ روبرت نوزيك الشاملَ على الطبيعة الواضحة بداهةً لأهمية الحرية، وتركيزَ رونالد دقوركِن الفذَ على المساواة كفضيلةٍ مهيمنة).(*) ولعل الأمرَ يحتاج إلى شيءٍ آخرَ في صورة برهان لإعطاء السعادة المكانةَ الفريدة التي يريد لايارد إعطاءها إياها، بدل الإشارة وحسب إلى أنها 'خيرٌ واضحٌ بداهةً'.

وبالرغم من اعتقاد لايارد قوي العبارة أنّا: 'إذا سُئلنا لِمَ تكون السعادةُ مهمة، لا نستطيع تقديمَ سببٍ آخر [خارجي] سوى أنها مُهمةٌ بداهةً'، فإنه يمضي في الواقع لتقديم هكذا سبب - سببٍ على درجةٍ من المعقولية، بالفعل. ففي مهاجمته مقولةَ القدرات، يقدم لايارد حجةً حاسمة، يقول: 'لكنْ ما لم نستطعْ تبريرَ أهدافنا بكيف يشعر الناس، فثمة خطرٌ حقيقي [أن نقعَ في فخ] النزعة الأبوية [أي أن نحددَ للناس ما هو خيرٌ لهم دون اعتبارٍ لحقهم في الاختيار] paternalism' (*Happiness*, p. 113). وإنَّ تجنبَ هذه النزعة الأبوية هو سببٌ آخرُ [خارجي]، لا شك، مختلفٌ عن كون السعادة خيراً بدهياً مزعوماً لا يناقَش. يتهم لايارد بالأبوية - أي بلعبِ دورِ 'الرب في تقرير ما هو خيرٌ للآخرين - أيَ مراقبٍ اجتماعي يقول إنّ المحرومين حرماناً لا خلاصَ منه غالباً ما يتكيفون مع حرمانهم ليصبحوا أكثرَ طاقةً على احتمال الحياة، دون أن يسعوْا للخلاص من هذا الحرمان.

يكمن افتراضُ لايارد المؤثرُ في ذيل ملاحظتِه، التي يطلب فيها منا الكفَّ عن القيام بما نظن أنه خيرٌ للآخرين، حتى لو لم يشعروا هم به قطُ كذلك' (*Happiness*, pp. 120-21). فهل في هذا إنصاف لأولئك

(*) انظر Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974); Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

الذيـن يريـد لايارد دحـضَ آرائهم؟ الذي يبتغيه منتقدو التسـليمِ بالحرمان المسـتمر دون تفكيـر إنمـا هو التفكيرُ أكثر فيما يسـيء أولئك المحرومين أبدا 'المتكيفين مع حرمانهم جيدا'، على أمل أن يؤديَ المزيدُ من التدقيق إلـى جعلهـم يجـدون سـبباً كافيـاً للتذمـر - و'يشـعرون' به. أشـرتُ آنفاً فـي الفصـل 7 ('الموضـع والصلة والوهـم')، إلى أنَّ قبولَ النسـاء الذليلَ المسـتكين باسـتعبادهن في الهنـد التقليدية ظلَ عقوداً يفسـح في المجال لنوعٍ من 'الاستياء الخلاق'، المطالِبِ بالتغيير الاجتماعي، وأنَّ سبرَ قبولِ النساء الخانعَ هذا باستعبادهن دون تذمر أو قلق يلعب دوراً كبيراً في هذا التغييـر.(*) كذلـك النقاشُ العـام التفاعلي حول تحمُّـل الحرمان المزمن، بقيـادة الحركات النسـائية غالباً، يلعب دوراً كبيراً فـي هذا التغيير، وبصفةٍ أكثرَ عمومية من خلال مراجعةٍ سياسـيةٍ جذرية لمختلف مصادر التفاوت الاجتماعي في الهند.

يمكننـا التفكيـرُ لوحدنـا - وغالبـاً ما نفعل، ومع بعضنـا البعض في النقاشـات العامـة، حول متانـةِ معتقداتنا ورداتِ فعلِنـا العقلية للتحقق من أنَّ مشـاعرَنا اللحظيـةَ لا تضللنـا. مِـن إلحاح الملك لير علـى وجوب أن نضعَ أنفسَـنا مكان الآخرين لنسـتطيعَ تقييمَ ميولِنا نحن (كالميْل، مثلاً إلى أن نقبلَ دون تمحيص سريانَ 'العدالة الخرقاء' على 'لصٍ بسيطٍ أخرق')، إلـى حجـة آدم سـميث كيـف أنَّ النـاسَ المعزوليـن ثقافياً، حتى فـي أثينا القديمـة ذات المجـد الفكـري، يمكـن أن يكونَ لديهم سـبب للتدقيق في مشـاعرهم الموافِقـة لعُـرف قتل المواليد المشـوهين الذي كان شـائعاً في ذلك المجتمع، فوجوبُ التفكير في مشـاعرنا غيرِ الخاضعة للتدقيق دامغُ الحجة.(**)

(*) أود لـو أسـتطيع قليـلاً مـا نقلَ صديقي ريتشـارد لايارد من حـزب بنتهام إلى حزب مِيل.

(**) للوقـوف على تحليـلٍ ممتـاز لمغزى إعادة النظـر الملحة في حيواتنـا ومعتقداتِنا

يسري هذا كذلك على دور التثقيف العام اليوم، حول الرعاية الصحية، مثلاً، والعادات الغذائية أو التدخين، كما أنَّ للحاجة إلى النقاش المفتوح حول مسائل الهجرة أو التمييز العنصري أو فقدان الحقوق الطبية أو مكانة النساء في المجتمع كذلك صلة، دون إطلاق نزعةٍ أبويةٍ مزعومة. هناك كثيرٌ من البراهين التي يمكن أن تواجه - وهي تواجه بالفعل في كثيرٍ من المجتمعات - الهيمنةَ المستبدةَ للآراء والمشاعر غير المفنَّدة في كل شيءٍ آخر.

المصلحة الواضحة في السعادة

نادراً ما تكون السعادة، على أهميتها، الشيءَ الأوحدَ الذي لدينا سببٌ لتقديره، ولا المقياسَ الأوحد لغيرها من الأشياء التي نقدِّر. لكنْ عندما لا تعطَى ذلك الدورَ المهين، يمكن اعتبارُها، لسببٍ وجيه، وظيفةً إنسانيةً مهمة جداً، بين وظائفَ أخرى. كذلك قدرة المرء على أن يكونَ سعيداً جانبٌ أساسي من الحرية التي لدينا سببٌ وجيه لتقديرها. وإنَّ منظورَ السعادة لَيُضيء جانباً مهماً جداً من الحياة البشرية. ففضلاً عن أهمية السعادة بذاتها، يمكن اعتبار أنَّ لها كذلك أهميةً ظاهرية وَصِلَة. فعلينا أن نلحظَ حقيقةَ أنَّ إنجازَ الأشياء الأخرى التي نقدِّر (ويكون لدينا سببٌ لهذا التقدير) يؤثر أحياناً كثيرةً جداً على شعورنا بالسعادة - التي يولدها ذلك الإنجاز. فمن الطبيعي أن نتمتعَ بنجاحنا في إنجاز ما نحاول إنجازَه. بالمثل، على الجانب السلبي، يمكن أن يكونَ فشلُنا في الحصول على ما نقدِّر مَصدراً لخيبةِ الأمل. لذلك فالسعادة والإحباط يتعلقان، على التوالي، بنجاحاتنا وإخفاقاتِنا في تحقيق أهدافنا - بصرف النظر عن ماهية هذه الأهداف. وقد تكون هذه صلةً ظرفيةً مهمةً جداً لتبيان ما إذا كان

وممارساتِنا، انظر Robert Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations* (New York: Simon & Schuster, 1989).

الناس ينجحون أو يخفقون في الحصول على ما يقدِّرون ويكون لديهم سببٌ لتقديره.

ولكنْ ما ينبغي لهذا الإدراك أن يقودَنا إلى الاعتقاد بأننا نقدِّر الأشياء التي نقدِّر لا لشيء إلا لأن عدمَ الحصول عليها يكدِّرنا. بل إنَّ الأسبابَ التي تجعلنا نقدِّر أهدافنا (بصرف النظر عن بُعد هذه الأهداف عن مجرد البحث عن السعادة) تساعدنا في الواقع على تفسير سبب شعورنا الواعي بالسعادة لإنجاز ما كنا نحاول إنجازَه، وبالإحباط عندما نفشل في ذلك. وبالتالي يمكن أن تكونَ للسعادة ميزةٌ دلالية في كونها، عادةً، متعلقةً بنجاحاتنا وإخفاقاتنا في الحياة. وهذه هي الحال حتى لو لم تكن السعادة الشيءَ الأوحد الذي نبحث عنه، أو لدينا سببٌ للبحث عنه.

النفعية واقتصاد الرفاه

أعود الآن إلى تناول السعادة في علم الاقتصاد عموماً وما يُدعى اقتصاد الرفاه خصوصاً (الذي يعالج صلاحَ حال الناس [: تحسين نوعية الحياة بالتوزيع الأعدل للثروة والتوفير الأوفى لأسباب الرفاه الاجتماعي] كموضوع للاهتمام وكدليل إلى صنع السياسة). لم يجدِ النفعيون، كبنتام وإدجوورث ومارشال وبيجوو، كبيرَ صعوبة في توكيد أن تصنيفَ الصلاح الاجتماعي واختيارَ ما ينبغي اختيارُه يجب أن يتمَ بسهولة على أساس المجموع الكلي للرفاهات الفردية. واعتبروا الرفاهَ الفردي ممثلاً بـ'المنفعة' الفردية، ودأبوا على تعريف المنفعة الفردية بالسعادة الفردية. كذلك مالوا إلى تجاهل مشكلات التفاوت التوزيعي للرفاه والمنفعة بين مختلف الناس. وهكذا، كان يُحكم على كل بدائل الحالات بالمجموع الكلي للسعادة في كل حالة، وتُقيَّم البدائل السياسية بـ 'السعادة الكلية' 'total happiness' التي نتجت عن كلٍ منها.

وقد تلقَّى موضوعُ اقتصاد الرفاه ضربةً كبيرة في ثلاثينات القرن

الماضـي عندمـا بدأ علمـاء الاقتصاد يقتنعون بالحجـج المقدمة من ليونِل روبنز وآخرين (المتأثرين بالفلسفة 'الوضعية المنطقية' "logical positivist philosophy) والقائلة بأن مقارناتٍ ما بين منافع الناس ليس لها أساسٌ مِن علم ولا تقوم عقلاً. واحتجوا على ذلك، بأن سـعادةَ شـخصٍ ما لا يمكن مقارنتُها، بأي وجه من الوجوه، بسعادة شخصٍ آخر. فـ'كلُ عقلٍ لغز لكلِ عقلٍ آخر، وما ثَم قاسمٌ مشتركٌ ممكنٌ للشعور' كما قال روبنز، مقتبِساً من وليام ستانلي جيڤونز.(*)

وهذا الاطِّراحُ معضل لأن هناك قواعدَ معقولةً للتقييم النسبي لأفراح وأتراح الحياة البشرية، فحتى عندما تبقى مناطقُ من الشك والخلاف، ليس من الصعب رؤيةُ لِمَ تنشأ الاتفاقات بسهولة حول المقارنات البين-شخصية مولِـدةً بذلك ترتيباً جزئياً (وهذه مسـألة بحثتُها فـي موضعٍ آخر).(**) وقد انعكست هذه الآراء أيضاً في اللغة التي نستخدم لوصف سعادة أشخاصٍ

(*) Lionel Robbins, 'Interpersonal Comparisons of Utility: A Comment', *Economic Journal*, 48 (1938).

(**) انظر *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979)، الـذي حـاجَّ بالاسـتخدام المنهجي للمقارنات البين-شـخصية للرفاه في صيغة ترتيباتٍ جزئية فـي نظريـة الخيـار الاجتماعـي. انظـر كذلـك 'Interpersonal Comparisons of Welfare', in *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; republished, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997). وكذلـك Donald Davidson, 'Judging Interpersonal Interests', in Jon Elster and Aanund Hylland (eds), *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) and Allan Gibbard, 'Interpersonal Comparisons: Preference, Good, and the Intrinsic Reward of a Life', in Elster and Hylland (eds), *Foundations of Social Choice Theory* (1986). وحـول مسـائلَ ذاتِ صلـة، انظـر Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

مختلفين، التي لا تضع الناسَ المختلفين على جزرٍ مختلفة منفصلةٍ جميعاً عن بعضها البعض.(*) وسيكون من الصعب تتبعُ مآساة الملك لير، مثلًا، إذا لم تكن المقارنات البين-شخصية تفصح عن شيء.

ولكن، لمَّا توصل العلماء، عموماً، إلى الاقتناع - بسرعةٍ خاطفة - أنَّ ثمةَ خطأ منهجياً ما بالفعل في استخدام المقارنات البين-شخصية للمنافع، سرعان ما تهاوت النسخةُ الأكمل للتقليد النفعي، في أربعينات وخمسينات القرن الماضي، متحولةً إلى نسخةٍ فقيرةٍ معلوماتياً تعتمد على المنفعة أو السعادة [وحسب]. وباتت تُعرف بـ'علم اقتصاد الرفاه الجديد' 'the new welfare economics'. وأخذت شكلَ مواصلة الاعتماد على المنافع فقط ('الولفرية' 'welfarism'، كما تدعى غالباً)، لكنْ بعد التخلص من المقارنات البين-شخصية جملةً واحدة. وبقي 'الأساس المعلوماتي' لاقتصاد الرفاه مقتصراً على المنافع، لكنَّ الطرقَ المسموحة لاستخدام معلومات المنفعة كانت قد قُيدت أكثر بحظر المقارنات البين-شخصية للمنافع. والواقع أن الولفرية بدون مقارنات بين-شخصية أساسٌ معلوماتي مقيِّدٌ جداً للأحكام الاجتماعية. فهي تقول لنا يمكنكم مناقشةُ ما إذا كان الشخص نفسُه أسعدَ في حالةٍ مما هو في أخرى، لكن لا يمكنكم مقارنةُ سعادةِ شخصٍ بسعادة شخصٍ آخر.

المحدوديات المعلوماتية والاستحالات

لقد كان في سياق البحث المتواصل عن صياغاتٍ مقبولة للرفاه الاجتماعي أنْ طرح كينيث أرو 'قضية الاستحالة' 'impossibility theorem' الشهيرة. وقد أطلق في كتابه [الذي طرح فيه 'قضيةَ الاستحالة']: الخيار الاجتماعي والقيم الفردية *Social Choice and Individual*

(*) نوقش النظام اللغوي كيف يعكس جانباً من الموضوعية في الفصل 1، 'العقل والموضوعية' والفصل 5، 'الحياد والموضوعية'.

Values (ونُشِـر سـنة 1951) موضوعَ نظرية الخيار الاجتماعي الجديد.(*) وكمـا بيَّنـا فـي الفصل 4 ('الصـوت والخيـار الاجتماعـي')، رأى أرو أن ثمـة مجموعـةً من الشـروط التـي تبدو فـي الظاهر لطيفة تربـط الخيارات أو الأحـكام الاجتماعيـة بمجموعـة التفضيـلات الفرديـة، واعتبرهـا نوعاً من مجموعةِ شـروطٍ دنيا يتعين على كل إجراء رصين للتقييم الاجتماعي أن يلبيَهـا. وبيَّن أنه يسـتحيل تلبية تلك الشـروط الخفيفـة في الظاهر كلها معـاً. وقـد أورَثتْ 'قضية الاسـتحالة' أزمـةً كبرى في علـم اقتصاد الرفاه، وهي، في الحقيقة نقطةُ تحول في تاريخ الدراسات الاجتماعية والسياسية، والاقتصاديةِ كذلك.

وفـي صياغتـه مسـألةَ الخيـار الاجتماعـي اسـتناداً إلـى المفضلات الفردية، اتخذ أرو (متبِعاً ما كان آنذاك هو التقليدَ السائد) وجهةَ نظر تقول 'إنّ مقارنةَ ما بين منافع الأشخاص لا معنى لها'.(**) وقد كان للجمع بين الاعتماد على المنافع الفردية فقط وإنكارِ استخدام المقارنة البين-شخصية دورٌ حاسم في الإتيان بسرعة بقضية الاستحالة.

دعنـي أوضح جانباً من هـذه الصعوبة. لنأخذ، مثلاً، مشـكلةَ اختيار مـا بيـن التوزيعـات المختلفة لقالب حلـوى بين شـخصين أو أكثر. يتبين لنـا أنـه مـن حيث التوافـر المعلوماتي في إطـار أرو 1951، لا يسـعنا، في الحقيقـة، اتبـاعُ أيما اعتبار مسـاواة يتطلـب تحديدَ الغني مِـن الفقير. فإذا عُـرف معنـى 'أن يكـونَ المرءُ غنيـاً' أو 'أن يكونَ فقيـراً' بدلالة الدخل أو مقتنيـات المـرء من السـلع، عندئذٍ تكـون تلك خصيصـةً لا نفعية [باعتبار معنى المنفعة utility في النظرية الاقتصادية أي مستوى السعادة المستمدة من استهلاك السلعة أو المنتَج أو الخدمة] ولا يسعنا [بالتالي] إدخالُها في

(*) Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951; 2nd edn, 1963).

(**) Ibid. p. 9.

الحسبان مباشرةً في منظومة أرو لأنها تشترط الاعتمادَ حصراً على المنافع utilities. لكننا لا يسعنا كذلك تعريفُ معنى 'أن يكونَ المرءُ غنياً' أو 'أن يكونَ فقيراً' بدلالة مستوى السعادة ارتفع أم انخفض، لأنَّ ذلك ينطوي على إجراء مقارنةٍ بين-شخصية للسعادة أو المنافع، وهو كذلك مستبعَد. فاعتباراتُ المساواة تفقد ببساطة قابليتَها للتطبيق في هذا الإطار. إذ يطبَق مقدارُ السعادة كمؤشرٍ إلى وضع المرء على كل فرد على حدة - دون أي مقارنة فيما بين مستوى سعادة شخص ومستوى سعادة شخصٍ آخرَ مختلف - ولا يمكن استخدامُ مقياس السعادة لتقييم التفاوت ولحظ متطلبات المساواة.

يدعنا كلُ هذا التقييد المعلوماتي مع فئةٍ من طرق [أو إجراءات] القرار decision procedures ما هي في الحقيقة إلا شكلٌ آخرُ مختلف من طرق التصويت *voting* methods (كقرار الأغلبية). وبما أن إجراءات التصويت هذه لا تحتاج إلى أي مقارنةٍ بين شخصية، فإنها تظل متاحةً في إطار أرو المعلوماتي. لكنَّ هذه الطرق تعاني من تناقض (عَرَضنا له في الفصل 4)، كما أشار إلى ذلك رياضيون فرنسيون من أمثال كوندورسيه وبوردا قبل أكثر من مائتي عام. فالبديل "أ"، مثلاً، يهزم "ب" بأغلبية، في حين أن "ب" يهزم "ج" و"ج" يهزم "أ"، كلاهما الآخرَ بأغلبية ['متناقضة كوندورسيه' 'Condorcet Paradox']. فنجد أنفسنا مِن ثَم أمام نهجٍ مستبد في التقييم الاجتماعي وهذا احتمالٌ بغيض (أي، أن نتركَ هذا التقييم لشخصٍ واحد، 'الدكتاتور'، الذي يمكن أن تحدِدَ مفضلاتُه هي بالتالي المراتبَ الاجتماعية). قد تكون عمليةُ صنع القرار الدكتاتورية، بالطبع، شديدةَ الانسجام، لكنَّ هذه ستكون طريقةً غير مقبولة سياسياً لصنع القرار كما لا يخفى، ويستبعدها في الحقيقة استبعاداً صريحاً أحدُ شروط أرو (شرط 'اللادكتاتورية' 'non-dictatorship'). وهكذا ظهرت نتيجة الاستحالة عند أرو. ثم ما لبث أن ظهر عددٌ من نتائج الاستحالة

الأخرى، من تحت عباءة قضية استحالة أرو عموماً، تختلف فيما بينها في المقدمات، أي نعم، لكنها تقدم نتائجَ متشابهة إلى حدٍ مثبط.

وقد بُحِثتْ طرقُ ووسائلُ حلٍ هكذا استحالات باستفاضة نوعاً ما منذ تلك الأيام التشاؤمية، وتَبيَّن بوضوح، بين ما تَبيَّن، أنَّ إغناءَ الأساس المعلوماتي للخيار الاجتماعي ضرورةٌ مهمة للتغلب على المضامين السلبية لمنظومة القرار الفقيرة بالمعلومات (كما لا بد أن تكونَ منظوماتُ التصويت، لاسيما عندما تُستخدَم في المسائل الاقتصادية والاجتماعية). فمن جهة، يجب أن تُعطى المقارنات البين-شخصية لتقدم advantages وتأخر disadvantages الأفراد دوراً مركزياً في هكذا تقييمات اجتماعية. فإنْ كانت المنفعة هي المؤشرَ المختار إلى تقدم الفرد، تصبح مقارنة المنافع بين الأفراد ضرورةً حاسمة لصلاحية نظام التقييم الاجتماعي.

لكنَّ هذا لا يعني نكرانَ إمكانية أن تكونَ لدينا آلياتُ اختيار اجتماعي تعمل دون أي مقارناتٍ بين-شخصية للمصالح advantages أو المنافع utilities، لكنَّ مزاعمَ هكذا آليات تلبيةَ متطلبات العدالة ينال منها عجزُها عن مقارنة صلاح حال والتقدم النسبي لمصالح مختلف الناس بمقاييسَ متطابقة.(*) بدلًا من ذلك، وقد بيَّناه آنفاً، يمكن تفسيرُ المُدخلات المعلوماتية لتمرين الاختيار الاجتماعي، الذي في شكل تصانيفَ فردية، بغير تصانيف المنفعة أو مراتب السعادة من طُرُقٍ أيضاً. بالفعل، فقد لاحظ أرو نفسُه ذلك، ومن الممكن نقلُ طبيعة النقاش حول اتساق نظم

(*) من الأمثلة اللطيفة لهكذا تمرين اختيار اجتماعيّ الموديلُ الكلاسيكيّ لمسألة المساومة لجون ناش ('The Bargaining Problem', *Econometrica*, 18 (1950)) وكذلك المبايَنات الحديثة المبتكرة، كالبحث المؤسسي لمارك فلورباي Marc Fleurbaey, 'Social Choice and Just Institutions', *Economics and Philosophy*, 23 (2007), and *Fairness, Responsibility, and Welfare* (Oxford: Clarendon Press, 2008)) التي تبحث عن التناظر في الصيرورات لكنها لا تستدعي صراحةً مقارناتٍ بين-شخصية لصلاح الحال.

الخيار الاجتماعي - وهكذا كان - إلى ميدانٍ أوسع من خلال إعادة تفسير المتحولات الداخلة في النموذج الرياضي الذي تقوم عليه النظم الاجتماعية. وقد بحثتُ هذه المسألة في الفصل 4 ('الصوت والخيار الاجتماعي')، و'الصوت' فكرةٌ مختلفةٌ جداً من مفهوم السعادة، - وأكثرُ تنوعاً منه في جوانبَ كثيرةٍ - بالفعل.(*)

وقد طُرِحت تساؤلاتٌ كثيرة حول الحكمة من الاعتماد على المنفعة وحسب - التي تفسَر بأنها السعادة أو تلبية الرغبة - كأساسٍ للتقييم الاجتماعي، أي، حول مقبولية الولفرية. وكما تبين، فإنَّ الولفرية بحد ذاتها مقاربةٌ جدُ خاصة إلى الأخلاق الاجتماعية عموماً. ومِن أهم محدوديات هذه المقاربة في الحقيقة أن مجموعةَ السعادات الفردية المختارة نفسَها يمكن أن تمشيَ مع صورةٍ كليةٍ اجتماعية مختلفةٍ جداً، بترتيباتٍ مجتمعيةٍ وفرصٍ وحرياتٍ وحقوقٍ أساسيةٍ مختلفة.

تتطلب الولفرية ألا يعيرَ التقييمُ اهتماماً مباشراً لأيٍ سمة من تلك السمات المختلفة (عن المنفعة) - إلا ما ارتبط بها من منفعةٍ أو سعادة. لكنَّ مجموعةَ أرقام المنفعة ذاتَها يمكن أن تمشيَ في حالة، مع خروقاتٍ جسيمة لأبسط حقوق الإنسان، ولا تمشي في أخرى. أو قد تشتمل على إنكار بعض الحقوق الفردية المعترَف بها في حالة ولا تفعل في أخرى. وبصرف النظر عما يحصل في تلك الجوانب الأخرى، تظل الولفرية تتطلب تجاهلَ تلك الفوارق في تمارين التقييم. وثمة شيءٌ غريبٌ كلَ الغرابة في الإلحاح على عدم إيلاء أي اهتمامٍ جوهري على

(*) حول هذه المسألة، انظر كذلك كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997) ومشاركتي 'Social Choice Theory', in K. J. Arrow and M. Intriligator (eds), *Handbook of Mathematical Economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986).

الإطلاق لأي شيء سوى المنفعة أو السعادة في تقييم بدائل الأحوال أو السياسات.

ويسري الإهمالُ بشدة على الحريات، بما في ذلك الفرص الأساسية - ما يسمى أحياناً الحريات 'الإيجابية' 'positive' freedoms [أو 'حريةُ أن' freedom to] (كحرية نيْل التعليم المجاني أو المتيسر، مثلاً، أو حرية نيْل الرعاية الصحية الأولية). ولكنه يسري كذلك على الحريات 'السلبية' 'negative' freedoms [أو الحريةُ مِن freedom from] التي تتطلب انتفاءَ التدخلِ التطفلي للغير، بما في ذلك الدولة، [في حياة المرء] (كحقه في الحريات الشخصية، مثلاً).(*) تستدعي الولفرية نظرةً ضيقةً جداً في التقييم المعياري واقتصاد الرفاه. فأنْ نعتبرَ المنفعةَ شيئاً هاماً - وهذا واجبٌ - شيء، والإلحاحُ على أنْ لا شيءَ سواها يهم شيءٌ آخرُ مختلفٌ كلَ الاختلاف. بعبارةٍ أدق، قد يكون لدينا أسبابٌ جمة للمطالبة بإيلاء اهتمامٍ جوهري لاعتبارات الحرية في تقييم الترتيبات الاجتماعية.

ثانياً، إنَّ التفسيرَ النفعيَ الخاصَ للرفاهة الإنسانية، الذي يُنظر إليها بدلالة السعادة أو تلبية الرغبات والصبوات، يجعل المحدوديةَ المعلوماتية أشد. وقد تكون هذه النظرة الضيقة إلى صلاح حال الفرد مقيِّدةً جداً عند عمل مقارناتٍ بين-شخصية للعوز. تستدعي هذه المسألة هنا بعضَ الشرح.

(*) تجدر الإشارة هنا إلى أن استخدامَ التمييز بين الحريات الإيجابية والحريات السلبية في علم اقتصاد الرفاه يميل إلى الاختلاف بعضَ الشيء عن التباين الفلسفي بين المفهومين الذي لخصه إشعيا برلين في محاضرته الكلاسيكية سنة 1969 بأكسفورد حول وجود مفهومين للحرية الفردية 'The Two Concepts of Liberty'، الذي ركز فيها على الفرق بين القيود الداخلية والقيود الخارجية لقدرة الشخص على القيام بما قد يكون لديه سببٌ لتقديره من أشياء، انظر Berlin, *Four Essays on Liberty* (London: Oxford University Press, 1969).

السعادة وصلاح الحال والتقدم

يمكن أن يكون الحسابُ النفعي القائمُ على السعادة أو تلبية الرغبة مجحفاً جداً للمحرومين أبداً، لأن حالتَنا الذهنية ورغائبَنا تميل إلى التكيف مع الظروف، لاسيما لجعل الحياة محتمَلةً في الظروف المعاكسة. فمن خلال تقبُّل المرء حالتَه الصعبة التي لا يُرجى لها صلاح تصبح الحياة محتمَلةً نوعاً ما للمهضومةِ حقوقُهم تقليدياً، كالأقليات المضطهدة في المجتمعات المتعصبة أو الكادحين في الأوضاع الصناعية الاستغلالية أو المزارعين المستأجَرين المؤقتين المقلقَلين أو ربات البيوت المكبوتات في المجتمعات التي تميز بشدة بين الجنسين. قد لا يجرؤ المحرومون المُستَيْئسون على الرغبة في التغيير ويميلون عادةً إلى الرضا بالكفاف. ويوطِّنون أنفسَهم على التمتع باليسير من النِعَم.

مِن السهل إدراك الميزة العملية لهكذا تكيفات للأشخاص الذين هم في أوضاعٍ صعبةٍ مزمنة: فهذه طريقةٌ تُعين المرءَ على التعايش بسلام مع الحرمان المستديم. لكنَّ لها كذلك ضرراً استتباعياً هو تشويه سلَّم المنافع الذي في صورةِ سعادةٍ أو تلبية رغبة. فمن حيث المتعةُ أو تلبيةُ الرغبة، قد يبدو سوءُ أوضاعِ المهضومةِ حقوقُهم والحالةُ هذه أقلَ كثيراً مما قد يظهر بتحليلٍ أكثرَ موضوعيةً لمقدار حرمانهم أو عبوديتهم. ويميل تكييفُ الآمال والمدرَكات إلى أن يلعبَ دوراً مهماً على نحوٍ خاص في التفاوتات الاجتماعية، ومنها الحرمان النسبي للنساء.(*)

(*) عرضتُ للآثار البعيدة لتكييف مقاييس المنفعة للحرمان في محاضرتي 'Equality of What?' in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)؛ وكذا في كتابيَّ *Resources, Values and Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984) و *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985; Delhi: Oxford University Press, 1987). انظر أيضاً Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capability Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

وقد حظي منظور السعادة بنوعٍ من التأييد القوي في الآونة الأخيرة، لا من ريتشارد لايارد فحسب.(*) من المهم أن نكونَ على بينةٍ من المسائل المختلفة التي ينطوي عليها هذا التأييدُ المتجدد للمنظور النفعي للسعادة - أي محاولةُ إحياءِ فلسفةِ تنوير القرن الثامن عشر، كما أوضح جيريمي بنتام.(**) وعلينا أن نعاينَ خاصةً ما إذا - وإلى أي حد - يمكن قبولُ هذه المزاعم دون الاضطرار إلى إنكار ما قلتُه قبل قليل عن تكييف مقاييس السعادة، المتعلقة بالحرمان المستديم.

ثمة تمييزٌ خاص ذو أهميةٍ كبيرة في هذا السياق هو التمييز بين مقارنات صلاح الحال البين-شخصية، ومقارنات ما بين حالات الشخص نفسِه. تؤثر ظاهرة التكيف بشكلٍ خاص على موثوقية المقارنات البين-شخصية للمنافع، بميلها إلى الإقلال من أهمية تقييم ضراءِ أهل الحرمان المزمن، لأن الفتراتِ القصيرةَ التي يحاولون فيها التمتع تميل إلى الحد من كربتهم العقلية دون أن ترفعَ عنهم ما يكابدون من ضروب الحرمان التي تطبع حيواتِهم - أو حتى تحد منها جوهرياً. فالتغاضي عن شدة ضرائهم لمجرد قدرتهم على بناء شيءٍ يسير من الفرح في حيواتهم ليس طريقةً جيدة للتوصل إلى فهم وافٍ لمتطلبات العدالة الاجتماعية.

ربما تكون هذه مشكلةً أقلَ جديةً في مقارناتِ ما بين أحوال

(*) Layard, *Happiness: Lessons from a New Science* (2005). See also Daniel Kahneman, 'Objective Happiness', in Daniel Kahneman and N. Schwartz (eds), *Well-being: The Foundations of Hedonic Psychology* (New York: Russell Sage Foundation, 1999), and Alan Krueger and Daniel Kahneman, 'Developments in the Measurement of Subjective Well-being', *Journal of Economic Perspectives*, 20 (2006). On related issues, see van Praag and Carbonell, *Happiness Quantified: A Satisfaction Calculus Approach* (2004).

(**) Layard, *Happiness* (2005), p. 4.

الشـخص نفسِـه. فبما أن للسـعادة صلةً غيرَ يسـيرة بنوعية الحياة، وإنْ لم تكن هذه دليلاً جيداً إلى كل السـمات الأخرى التي لها هي الأخرى صلةٌ قويـة، قـد يُعتبر بناءُ شـيءٍ من الفرح بتكييف الآمـال وجعل الرغبات أكثرَ 'واقعيةً' مكسـباً واضحاً للذين يصلون إليه. ويمكن اعتبارُ هذا الأمر نقطةً في اتجاه إيلاءِ شيءٍ من الأهمية للسعادة وتلبية الرغبة حتى عندما تُستَوْلَدُ هـذه تَكَيُّفـاً من رحـمِ الحرمانِ المُزمِن. ثمة معنىً واضـحٌ نوعاً ما هنا في ذلك الإدراك. لكن، حتى عند الشـخصِ نفسِـه، يمكن أن يكونَ اسـتخدامُ مقياس السعادة مضللاً جداً إذا كان يقود إلى تجاهل أهمية أنواع الحرمان الأخرى التي قد لا تكون على الإطلاق قد أعطيت حقَها جميعاً من التقييم بمقياس السعادة.

بالفعـل، تولِّد العلاقـةُ بين الظروف والمـدركات الاجتماعية كذلك مشكلاتٍ أخرى للقياس العقلي للمنافع، لأن مدركاتِنا قد تميل إلى إعماء أبصارنـا عـن أنواع الحرمـان التي نعيش في الحقيقة، تلـك التي يمكن أن يفتـحَ أعينَنـا عليها فهـمٌ أوضحُ وأكثرُ تبصراً. دعني أوضحِ المسـألةَ بمثال عن الصحة والسعادة.

الصحة: الإدراك والقياس

مِـن تعقيـدات تقييـم الأحوال الصحية ما ينشـأ مِن حقيقـة أن إدراكَ الشـخص نفسِـه صحتَه ربمـا يحد منه افتقارُه إلى المعرفـة الطبية والإلمام الكافـي بالمعلومـات المقارنـة. بعبارةٍ أعم، ثمة تبايـنٌ مفهوميّ بين الآراء 'الداخليـة' في الصحة التي تسـتند إلى إدراك الشـخص ذاتَـه، وبين الآراء 'الخارجية' التي تستند إلى ملاحظات ومعاينات أطباء أو معالِجين مدرَبين. وبالرغم من أن المنظوريْن كليهما قد يكونان مثمريْن إنْ اجتمعا (وإنَّ مِن شأن الطبيب حسنِ التدريب الاهتمامَ بهما معا)، قد يكون هناك أيضاً توترٌ

كبير بين التقييمين القائمين على هاتين النظرتين المختلفتين.(*)

وقد تعرضت النظرةُ الخارجية مؤخراً إلى انتقادٍ جم، لاسيما في الدراسات الأنطروبولوجية القوية لآرثر كلاينمان وآخرين، لاتخاذها نظرةً إلى المرض والصحة بعيدةً وأقلَ حساسية.(**) توضّح هذه الأعمال أهميةَ اعتبار المعاناة سمةً مركزية للمرض. فليس في وسع أي إحصاءاتٍ طبية جُمعت ميكانيكياً توفيرُ فهمٍ كافٍ لهذا البعد لاعتلال الصحة، لأنَّ الألم، كما قال ويتغنشتاين، مسألةُ إحساسٍ ذاتي. فإنْ كنت تحس الألَمَ، فعندك إذن ألم، وإنْ كنت لا تحسه، فما من مراقبٍ خارجي يستطيع عندئذٍ أن ينكرَ عقلاً أنك لست متألماً. وبالتالي فالمادةُ التجريبية التي يعتمد عليها المخططون الصحيون والموزعون الاقتصاديون ومحللو الربح والخسارة غالباً في التعامل مع هذا الجانب من المرض قد تكون في الواقع واهنة. فثمة حاجةٌ إلى الاعتماد على الفهم الغني الذي يوفره البحث الأنطروبولوجي لهذه الأمور.

من المنطقي في الواقع القولُ إنَّ قراراتِ الصحة العامة غالباً جداً ما لا تستجيب الاستجابةَ الكافية للمعاناة الفعلية للمريض وتجربة الشفاء. في المقابل، في تقييم هذا الجدل، الذي ظهر في النقاشات السابقة واللاحقة،

(*) بحثتُ هذه المسألة بحثاً أوفى في موضع آخر، لاسيما في مشاركتيَّ 'Economic Progress and Health', with Sudhir Anand, in D. A. Leon and G. Walt (eds), *Poverty, Inequality and Health* (Oxford: Oxford University Press, 2000) و'Health Achievement and Equity: External and Internal Perspectives', in Sudhir Anand, Fabienne Peter and Amartya Sen (eds), *Public Health, Ethics and Equity* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

(**) انظر على وجه الخصوص: Arthur Kleinman, *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition* (New York: Basic Books, 1988) and *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine* (Berkeley, CA: University of California Press, 1995).

لا بـد مـن اعتبـار المحدوديـات الواسـعة للمنظـور الداخلـي كذلـك.(*) وبالرغـم مـن أن أولويـةَ النظرة الداخلية في تقييم الحـواس نادراً ما تكون محلَ نقاش، فإنَّ الممارسةَ الطبية لا تُعنى بالبعد الحسي فحسب لاعتلال الصحـة (على أهميته بالطبع). مِن مشـكلات الاعتماد على رأي المريض نفسِـه في المسـائل الصحيـة حقيقةُ أن النظرةَ الداخليـة للمريض قد تكون محـدودةً جـداً بمعرفته وخبرته الاجتماعية. فشـخصٌ نشـأ في مجتمعٍ فيه أمراضٌ كثيرةٍ وقليلٌ من التسهيلات الطبية قد يكون أميلَ إلى اعتبار بعض الأعـراض 'عاديـة' عندما يكون مـن الممكن تجنبُها سـريرياً. وكالرغائب والمتـع التكيفيـة، توجد هنا أيضاً مسـألةُ تكيف مع الظـروف الاجتماعية، بنتائجَ مشوشةٍ نوعاً ما. وقد تناولت هذه المسألةَ في الفصل 7 ('الموضع والصلة والوهم').

وبالرغـم مـن أن النظـرة 'الداخليـة' تُفضَّل من حيـث الحصولُ على بعض المعلومات (ذات الطبيعة الحسية)، قد تكون واهنةً جداً من حيثياتٍ أخـرى. فثمة حاجـةٌ حقيقية إلى المَوْضَعَة الاجتماعيـة لإحصاءات التقدير الذاتـي للمـرض، آخذين فـي الاعتبار مسـتوى التعليم وتوافر التسـهيلات الصحية والمعلومات العامة حول المرض والعلاج. وبالرغم من أن 'النظرةَ' الداخلية إلى الصحة تستحق الاهتمام، فإنَّ الاعتمادَ عليها في تقييم الرعاية الصحية أو في تقييم الاستراتيجية الطبية يمكن أن يكون مضللاً للغاية.

ولذلك الإدراك صلة بالسياسية الصحية، وبصفةٍ أعم بسياسة التوصل إلى صحةٍ جيدة التي تتأثر تأثراً شديداً بغير 'السياسات الصحية' الضيقة من

(*) يُسـتخدم التقييـمُ الذاتـي للمـرض، فـي الواقع، على نطاقٍ واسـع فـي الإحصاءات الاجتماعيـة، ويُظهـر التدقيـق في هـذه الإحصاءات صعوباتٍ قد تكون مضللة جداً لسياسات الرعاية الصحية العامة والاستراتيجية الطبية. وقد تناولتُ بعضاً من هذه المشـكلات فـي مقالتـي 'Health: Perception versus Observation', *British Medical Journal*, 324 (April 2002).

متغيـرات (كالتعليم العام والتفاوتـات الاجتماعية).(*) ولكن، في موضوع هـذه المناقشـة، الذي تُظهـره الفجوةُ بين المـدرَكات الصحية الذاتية وبين الأحوال الصحية الفعلية هو قصورُ منظورِ التقييم الذاتي في تقدير صلاح حال الناس. للسـعادةِ واللذةِ والألـم، أي نعم، أهميتُها الخاصة، ولكنْ أن نتعامـلَ معهـا بصفتهـا دلائلَ عامـةَ الغرض لجميع جوانـب صلاح الحال سيكون، جزئياً على الأقل، قفزةً في الظلام.

صلاح الحال والحرية

أتحـول الآن إلى المسـألة الثالثة التي حـددتُ آنفاً: كيف تكون صلةُ القـدرة بصلاح حال الشـخص؟ وسـوف يتعين علينا كذلك تناولُ مسـألةٍ ذاتِ صلـة بهـذه المسـألة وهي ما إذا كان توسـيعُ القدرة يـؤدي دوماً إلى رفع مستوى الرفاه.

القـدرة capability، كمـا بينـتُ آنفـاً، جانبٌ من الحريـة freedom، يركـز خاصـةً علـى الفرص الأساسـية. ولا بد من تقييـد أيِ زعمٍ بوجوب

(*) حظيَ التباينُ الهام بين السياسـات الصحية بحد ذاتها والسياسـاتِ التي تؤدي إلى تقـدم الصحـة بقـدرٍ وافر مـن البحث من جينيفر برا روجـر Jennifer Prah Ruger, 'Aristotelian Justice and Health Policy: Capability and Incompletely Theorized Agreements', Ph.D. dissertation, Harvard University, 1998 (to be published by Clarendon Press as *Health and Social Justice*). انظر كذلك مقالتَيْهـا 'Ethics of the Social Determinants of Health', *Lancet*, 364 (2004) and 'Health, Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law', *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 15 (2006)، وأطروحةَ الدكتوراه Sridhar Venkatapuram, 'Health and Justice: The Capability to Be Healthy', Ph.D. dissertation, Cambridge University, 2008. كما تعالج لجنةُ منظمة الصحة العالمية حول المحددات الاجتماعية للصحة، برئاسة مايكل مارموت، المضامينَ السياسية للفهم الأوسع لتحديد الصحة (World Health Organization, *Closing the Gap in a Generation: Health Equity through Action on the Social Determinants of Health* (Geneva: WHO, 2008).

أن يكونَ تقييمُ القدرة دليلاً جيداً إلى صلاح حال الشخص بإدراك فرقيْن مهمين اثنين هما: (1) التباين بين المشيئة agency وبين صلاح الحال well-being؛ (2) والفرق بين الحرية [حرية الإنجاز] freedom وبين الإنجاز achievement. وقد نوقِش هذا الفرقان كلاهما فيما تَقَدَمَ من الكتاب، في سياقاتٍ أخرى منه؛ لكنْ ثمة محلٌ هنا لمناقشةٍ أكثرَ مباشرة لهذين الفرقين لتقييم الصلة بين القدرة وبين صلاح الحال.

الفرق الأول هو بين سعي الشخص لصلاح حاله وبين سعيه لأهدافه العامة كفاعلٍ مختار agent. تشمل المشيئة agency الأهدافَ التي تكون لدى الشخص أسبابٌ لتبنيها، ويمكن أن تشملَ بين ما تشمل أهدافاً غيرَ تحسينِ صلاح حاله هو. وبالتالي يمكن أن تولِّدَ المشيئةُ تراتيبَ orderings تختلف عن تراتيب صلاح الحال. تشمل أهدافُ الشخص كفاعلٍ مختار في الحالة القياسية، بين ما تشمل، صلاحَ حاله هو، وبالتالي فإنَّ بين المشيئة وبين صلاحِ الحال في الحالة النموذجية صلة (فزيادةُ صلاح الحال، مثلاً، مع أخذ الأشياء الأخرى في الاعتبار، تميل إلى أن تقتضيَ إنجازاً أرفعَ للفاعل المختار). كذلك، ففشلُ المرء في تحقيق أهدافٍ غيرِ صلاحِ حاله هو يمكن أن يسببَ له إحباطاً ينال من صلاح حالِه. لكنَّ هذه الصلات وإنْ كانت، بين صِلاتٍ أخرى، قائمة بين صلاح الحال وبين المشيئة، لا تجعل المفهومين متطابقين.

الفرق الثاني هو بين الإنجاز وبين حرية الإنجاز، وقد شرحناه آنفاً، لاسيما في الفصل 11. يمكن أن يسريَ هذا الفرق على منظور صلاح الحال ومنظور القدرة على الاختيار معاً. يعطي الفرقان معاً أربعةَ مفاهيم لتقدم الشخص: (1) 'إنجاز صلاح الحال' 'well-being achievement'؛ (2) و'إنجاز المشيئة' 'agency achievement'؛ (3) و'حرية إنجاز صلاح الحال' 'well-being freedom'؛ (4) و'طلاقة المشيئة' 'agency freedom'. ويمكننا، استناداً إلى هذين الفرقين استنباط تصنيفٍ رباعي

لنقاط للأهمية التقيمية في تقدير تقدم الشخص.(*)

يشتمل تقييمُ كلٍ من هذه الأنواع الأربعة للفائدة على تمرينٍ تقييمي، لكنه ليس التمرينَ التقييميَ نفسَه فيها جميعا. كما يمكن أن تكونَ لها آثارٌ مختلفةٌ جداً على المسائل التي يتصل بها تقييمُ ومقارنةُ ما بين حالات تقدم الفرد. فمثلاً، في تحديد مدى حرمان شخصٍ ما بطريقةٍ تدعو الآخرين أو الدولة إلى مساعدته، للمرء أن يقول، وهذا قابلٌ للنقاش، إنَّ صلاحَ حال هذا الشخص أكثرُ صلةً من نجاحه في تحقيق أهدافه المختارة (أنَّ للدولة، مثلاً، أسباباً لمساعدة الشخص على تجاوز الجوع أو المرض أفضلَ مما لديها من أسباب لمساعدته على بناء تمثال لبطلٍ يمجده، ولو كان المُوالي للدولة يولي أهميةً أكبرَ لبناء التمثال مما يولي لتجنب الجوع أو المرض).

كذلك، في صنع سياسة الدولة للمواطنين البالغين قد تكون حرية إنجاز صلاح الحال أهمَ كثيراً، في هذا السياق، من إنجاز صلاح الحال. فمثلاً، قد تكون لدى الدولة أسبابٌ لمنح الشخص فرصاً كافية لتخطي الجوع، لكنْ لا للإلحاح على وجوب أن يقبلَ هذا الشخصُ ذلك العرض، دوماً.(**) فمنحُ الجميعِ فرصة الحد الأدنى للعيش الكريم لا يحتاج إلى

(*) ناقشت الفروق بين هذه الفئات الأربع في محاضرات ديوي التي ألقيت سنة 1984: 'Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82 (1985). وقد تابعتُ دراسة هذه الفروقات وصلةِ كلٍ منها على حدة في كتابي *Inequality Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Oxford University Press, 1992).

(**) ثمة تعقيدٌ جدي للسياسة الاجتماعية عندما لا تترجَم قدرة الأسرة على أن تجنبَ أفرادَها الجوعَ جميعاً إلى ذلك الإنجاز، لاختلاف أولويات المهيمنين من هؤلاء (عندما يكون 'رب' الأسرة الذكر، مثلاً، متحمساً لأهدافٍ غير مصالح كل فرد من أفرادها). ويميل الابتعاد بين القدرة على الإنجاز وبين الإنجاز الناشئ عن هكذا تعدد لصانعي القرار إلى تعزيز صلة منظور الإنجاز في تقييم تقدم حال كل الأشخاص المعنيين.

أن يرافقَه إلحاحٌ على أن يستخدمَ كلٌ منهم هذه الفرصة التي تمنحه إياها الدولـة؛ فمثـلاً، أن تجعلَ الدولةُ لكل شـخص الحقَ في الحصول على ما يقيم أوَدَه من طعام لا يتعين أن يرافقَه منعٌ من جانبها للصيام.

إنَّ أخذَنـا فـي الاعتبـار إنجـازاتِ المشـيئة أو طلاقـةَ المشـيئة يُبعد التركيـزَ عن عَدِ الشـخص مجردَ أداة لصلاح الحـال، دونما اعتبار لأهمية أحكامِه وأولوياتِه، التي ترتبط بها شـواغلُ المشـيئة. في مقابل هذا الفرق، يمكن أن يأخذَ مضمونُ تحليلِ القدرة capability كذلك أشكالاً مختلفةً. فيمكـن وصـفُ قدرة الشـخص بأنها حريتُه في إنجـاز إصلاح حاله well-being freedom (هـو)، وطلاقـة المشـيئة agency freedom (أي قدرتـه علـى إعـلاء أيما أهدافٍ وقيم يكون لديه سـببٌ لإعلائهـا). وفي حين أن الأُولـى قـد تكـون أهمَ عموماً لصنع السياسـات العامة (كإزالـة الفقر، في شكل استئصال الحرمان الجوهري من حرية إنجاز صلاح الحال)، يمكن اعتبار الثانية، وهذا قابلٌ للنقاش، مُهمةً أساساً لمعنى القِيَم عند الشخص. فإنْ كان الشـخص يولي أهميةً أكبرَ لهدفٍ أو قاعدةٍ سـلوكيةٍ ما مما يولي لصـلاح حاله هو، فذاك قـرار يمكن اعتبارُه قرارَه (إلا في حالاتٍ خاصة، كالخلل العقلي الذي يحول بين الشخص وبين أن يفكرَ بوضوحٍ كافٍ في أولوياته).

كذلك تُجيب الفروقُ المدروسةُ هنا على سؤال ما إذا كان يمكن أن تعاكسَ قدرةُ الشـخص صلاحَ حاله. بالفعل، فلِما تَقدَّم بيانُه من أسـباب، يمكـن أن تمضـيَ طلاقةُ مشـيئة المرء - ذلك الشـكل الخـاص للقدرة - بعكـس سـعيه الأناني لصلاح حالـه هو، أو من وجهـة النظر هذه، بعكس حريته على إنجاز صلاحِ حالِه. ليس هناك سر في ذلك التباعد. فإذا كانت أهدافُ مشيئةِ المرء مختلفةً عن تعظيم صلاح حاله، نَتجَ من ذلك أن القدرة باعتبارها هنا طلاقة المشيئة يمكن أن تبتعدَ عن منظور إنجاز صلاح الحال وعـن منظـور حرية إنجاز صـلاح الحال. وكما بينا فـي الفصل 9، ('تعدد

مسارات التفكير المنطقي') وآنفاً في هذا الفصل، عندما يشتمل المزيد من القـدرة علـى المزيد من القوة بحيث يمكـن أن تؤثرَ في حيوات الآخرين، يمكن أن يكونَ لدى الشخص سببٌ وجيه لاستخدام القدرة الأفضل - أي طلاقة المشيئة التي هي أقوى - لرفع مستوى حيوات الآخرين، لاسيما إذا كان وضعهم سيئاً نسبياً، بدلَ التركيز على إصلاح حالهم وحسب.

وللسـبب نفسِـه، ليس هناك سـر في فهم أنَّ تقدُّمَ الشـخص باعتباره فاعلاً مختاراًagent يمكن، جداً، أن يمضيَ بعكس صالحِهِ الشخص نفسِه من منظور صلاح الحال. فعندما أطلقت السلطات سراحَ المهاتما غاندي بالهند البريطانية، مثلاً، من الإقامة الجبرية ولم تعد تمنعه من المشاركة في الأنشطة السياسية، اتسعت طلاقةُ مشيئته (وازدادت بطبيعة الحال إنجازاتُ مشـيئته)، لكنَّ المشـقةَ التي اختار أن يتكبدَ في الوقت نفسِـه والآلامَ التي تحملَّهـا كجزءٍ من تحريضه السـلمي لأجل اسـتقلال الهنـد كانت لها آثارٌ سلبية على صلاح حاله هو، وهو ما كان مستعداً لتحمله في سبيل قضيته. بالفعل، حتى قرار غاندي الصومَ آماداً طويلة لأسبابٍ سياسية كان كما لا يخفى انعكاساً لوضعِهِ مشيئتَه فوقَ صلاحِ حاله هو.

إنـه لَمَيْـزة امتلاكُ المرء قدرةً أكبر في صورة طلاقة مشـيئة، لكنْ من هذا المنظور المحدد وحسب، وليس - ليس بالضرورة على الأقل - من منظـور صـلاح الحال خاصة. وإنَّ مَن لا يسـتطيع إيجـادَ أيِ معنى للتقدم advantage إلا فـي المصلحة الفردية الأنانية (وثمة مدارسُ تفكير تمضي فـي ذلـك الاتجاه، كمـا بينا في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون')، سـيجد صعوبـةً فـي فهـم لِمَ يمكن اعتبارُ طلاقة المشـيئة مَيْزةً للشـخص. لكن لا يتعين على المرء أن يكونَ كغاندي (أو مارتن لوثر كينغ أو نلسون مانديلا أو أونغ سـان سـو كوي) ليدركَ أن أهدافَ المرء وأولوياتِه يمكن أن تتسعَ كثيراً إلى ما وراء الحدود الضيقة لصلاح حاله الشخصي.

14
المساواة والحرية الفردية

لم تكن المساواة واحدةً من أهم المطالب الثورية بأوروبا وأمريكا القرن الثامن عشر فحسب، بل لقد حظيت بإجماعٍ استثنائي على أهميتها في عالمِ ما بعد التنوير. في كتابٍ لي سابق بعنوان *Inequality Reexamined*، قلتُ إنَّ كلَ نظريةٍ ناظمة للعدالة الاجتماعية حظيت بالتأييد والمناصرة في الأزمنة الأخيرة يبدو أنها تطالب بالمساواة في شيءٍ ما - شيءٍ يُنظر إليه على أنَّ له أهميةً خاصة في تلك النظرية.(*) قد تكون النظريات متباعدةً تماماً (تركز، مثلاً، على المساواة في الحرية الفردية أو المساواة في الدخل أو المساواة في الحقوق والمنافع)، وقد تكون متخاصمةً مع بعضها البعض، لكنها تظل تشترك في خاصيةِ المطالبة بالمساواة في شيءٍ ما (سمةٍ ما مهمة في مقاربة النظرية المعنية).

ليس من المستغرب أن تظهرَ المساواة بشكلٍ بارز في إسهامات الفلاسفة السياسيين الذين يُعتبَرون عادة «إيغاليتاريين›، أو ‹ليبراليين› بالتعبير الأمريكي، كجون راولز أو جيمس ميدي أو رونالد دؤوركِن أو توماس ناجل أو توماس سكانلون، على سبيل الذكر لا الحصر. ولعل الأهمَ من ذلك أن تُطلبَ المساواة بهذا الشكل الأولي أو ذاك حتى مِن طرف أولئك الذين عُرفوا عادةً بدحض ‹منطق المساواة› وعبروا عن شكهم في الأهمية المركزية للعدالة التوزيعية›. فمثلاً، قد لا يميل روبرت نوزيك إلى المساواة في المنفعة (كجيمس ميدي) أو إلى المساواة في نصيب الفرد من السلع الأولية (كجون راولز)، ومع ذلك يطالب نوزيك بالمساواة

(*) *Inequality Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Oxford University Press, 1992).

في حقوق الحريات الفردية - أي وجوب ألا يكونَ لأي شـخص حقٌ في الحريـة الفرديـة أكبرُ من أي شـخصٍ آخـر. وجيمس بوكانون، المؤسـسُ الرائـد لـ'نظريـة الخيـار العـام' 'public choice theory' (وهي من بعض الوجـوه نظريةٌ محافظة منافسِـة لنظرية الخيـار الاجتماعي)، الذي يبدو أنه يشـك كلَ الشـك في مزاعم المسـاواة، يؤسـس، في الواقع، للمساواة بين الناس في المعاملة القانونية والسياسية (واحترام اعتراض أي شخص على أي تغييرٍ مقترح، على قدم المساواة مع الآخرين) في نظرته إلى المجتمع الصالح.(*) ففي كل نظرية، يُسعى للمسـاواة في 'سـاحةٍ' مـا (أي، بدلالة متغيراتٍ معينة تتعلق بالأشـخاص المعنيين)، وهي سـاحةٌ تُعتبَر ذاتَ دورٍ مركزي في تلك النظرية.(**)

فهل ينطبق هذا التعميم على النفعية؟ من السهل مقاومة هذا الطرح،

(*) انظر Robert Nozick, 'Distributive Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 3 (1973), and *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974); James Buchanan, *Liberty, Market and the State* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1986), and 'The Ethical Limits of Taxation', *Scandinavian Journal of Economics*, 86 (1984). وكذلك James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

(**) يمكن اعتبار مأخذ جيه. إيه. كوهن على جون راولز في كتابه *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008) أنه يسمح بالتفاوتات اللازمة على أساس الحوافز في مبدئيْه للعدالة، اللذين شرحتُ آنفاً (في الفصل 2)، انتقاداً له أنه لا يأخذ بما فيه الكفاية من الجدية منطقَه هو القائلَ بأهمية المسـاواة فـي السـلع الأوليـة في تعريف العدالة التامة. لا يُنكـر كوهن صلة القيود السلوكية وغيرها من القيود في صنع السياسة العملية، ولا يتعلق عتبُ كوهن على راولز سـوى بالسـمة المافوقية للمجتمع العادل تماماً. فكما بينا آنفاً، فإنَّ في فكر راولـز فـي العدالـة عناصـرَ غيـر مافوقية، وقد يظهـر هذا هنا في اختياره ألا يوسـعَ المتطلباتِ السـلوكية في عالم ما بعد العقد-الاجتماعي لتشـملَ السـلوك الصائب المتجرد من الحافز.

لأن النفعيين لا يريدون، عموماً، المساواةَ بين الناس فيما يتمتعون به من منافع - بل تعظيم المجموع الكلي *sum-total* للمنافع وحسب، بصرف النظر عن التوزيع، وهو ما قد لا يبدو إيغاليتارياً جداً. ومع ذلك ثمة مساواةٌ يسعى لها النفعيون، هي المساواة بين الناس في الأهمية المعطاة لمكاسب وخسائر كلٍ منهم، دون استثناء، من المنافع. وفي الإلحاح على تساوي أوزان مكاسب الجميع من المنافع، لا يَستخدم الغرضُ النفعي نوعاً خاصاً من الإيغاليتارية المتضمَنة في تعليله. بالفعل، هذه هي بالضبط السمة الإيغاليتارية التي تتعلق، كما قيل، بمبدأ 'إعطاء وزنٍ متساوٍ لمكاسب الجميع المتساوية من المنفعة' (على حد تعبير النفعي الكبير في زمننا، ريتشارد هير)، الذي هو المبدأ الأساسي للنفعية، وبالمطلب النفعي الذي يقضي بإعطاء 'الوزن نفسِه لمصالح الأفراد كافة' دوماً (على حد تعبير الرائد المعاصر للفكر النفعي، جون هَرساني).(*)

هل ثمة أهميةٌ خاصة تعطَى لهذا التشابه الشكلي في الرغبة في المساواة في شيءٍ ما - نعم، شيءٍ تعتبره هذه النظرية الناظمة أو تلك مهماً جداً؟ من المغري التفكير أنَّ هذه لا بد أن تكونَ مصادفة، لأن التشابهاتِ شكليةٌ تماماً لا في جوهر 'المساواة في أي شيء؟' كذلك تدل الحاجة إلى صيغةٍ إيغاليتاريةٍ ما للدفاع عن نظرية على الأهمية التي تعطَى على نطاقٍ واسع لـ اللاتمييز non-discrimination، ولعل مردَّ ذلك أنه لولا هذا الشرط لكانت النظريةُ الناظمة اعتباطيةً ومتحيزة. يبدو أن ثمةَ هاهنا إدراكاً للحاجة إلى الحياد في شكلٍ ما لصلاح النظرية.(**) وباعتبار معيار توماس سكانلون القائل بالحاجة إلى مبادئَ لا يسع أحداً من المعنيين

(*) Richard Hare, *Moral Thinking: Its Level, Method and Point* (Oxford: Clarendon Press, 1981), p. 26; John Harsanyi, 'Morality and the Theory of Rational Behaviour', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 47.

(**) يمكن ربط هذا الإدراك بالحجج المساقةِ في الفصل 5، 'الحياد والموضوعية'.

'رفضُها عقلاً'، قد تكون ثمة صلةٌ قوية بين المقبولية العامة واللا تمييز، تتطلب وجوبَ اعتبار الناس متساوين، على مستوىً أولي ما، وأن يكونَ لرفض أيٍ منهم شأن.(*)

المساواة والحياد والجوهر

تعتمد مقاربة القدرة، التي تناولتُها في عددٍ من الفصول السابقة، على إدراك أنَّ السؤالَ الحاسمَ حقاً هو «المساواة في أي شيء؟» لا ما إذا كنا نحتاج إلى المساواة على الإطلاق في أي مجالٍ كان.(**) ليس معنى هذا أن السؤالَ الأخير لا أهميةَ له. ولا حقيقةُ وجودِ كلِ هذا الاتفاق على المطالبة بالمساواة في هذا المجال أو ذاك تثبت صحةَ هذا الافتراض. لا شك يمكننا اعتبارُ كل تلك النظريات مغلوطة. فما الذي يعطي الصفةَ المشتركة هذه المعقولية؟ هذا سؤالٌ كبير لا يسعنا إعطاءه حقَه هاهنا، لكنْ يجدر بنا التفكيرُ في الاتجاه الذي ينبغي لنا اتخاذُه في البحث عن إجابةٍ معقولة.

يرتبط مطلبُ اعتبار الناس متساوين (من منظورٍ ما هام)، كما أرى، بمطلب الحياد المعياري، وما يرتبط به من مزاعمَ بالموضوعية. لا يمكن اعتبارُ هذا، بالطبع، جواباً مستقلاً، تاماً بنفسه، لأن المبرراتِ المقبولة للحياد والموضوعية لا بد من تدقيقها هي الأخرى (وقد عرضتُ لبعض الأفكار المتصلة بهذا الأمر في الفصل 5). لكنَّ ذاك هو التدقيقُ الواجبُ في النهاية لفهم السبب الذي يجعل كلَ نظرية من نظريات العدالة المعتبرة تميل إلى أن تشملَ شكلاً من أشكال المساواة بين الناس على مستوىً

(*) شرحنا معيار سكانلون آنفاً، لاسيما في الفصول 5-9.

(**) عرضتُ لأهمية ذلك السؤال ومكانة القدرة في الإجابة عليه في محاضرة تانر التي ألقيت سنة 1979 بجامعة ستانفورد، 'Equality of What?'، التي نُشرت بهذا العنوان في S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures in Human Values*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

أساسيٍ ما (أساسيٍ لمقاربة تلك النظرية).

ليست الإيغاليتارية، بأي معنىً واضح، سمةً 'موحِدة'، بالنظر إلى ما في طرق الإجابة على سؤال: 'المساواة في أي شيء؟ من نقاطِ اختلاف' بالفعل، فهذه الاختلافاتُ الجوهريةُ بالضبط في المجالات التي أوصى مختلفُ الكُتاب بالمساواة فيها هي التي جعلت التشابهَ الإيغاليتاريَ الأساس في مقاربات هؤلاء الكتاب المختلفين جداً يميل إلى أن يغيبَ عن أذهان كثيرين. بيد أن لهذا التشابه، مع ذلك، أهميةً ما.

لتوضيح هذه النقطة، دعني أعود إلى مجموعة المقالات المثيرة والمهمة التي جمعها وليام ليتوين تحت عنوان ضد المساواة *Against Equality*.[*] في إحدى المقالات القوية من مجموعة ليتوين، يجادل هاري فرانكفورت ضد 'المساواة كمثلٍ أخلاقيٍ أعلى' مفنداً معرفياً مزاعمَ ما يدعوه الإيغاليتارية الاقتصادية التي تأخذ شكلَ 'مذهب يقول إنَّ من المرغوب فيه أن يحصلَ الجميع على نصيبٍ متساوٍ من الدخل والثروة (أي من «المال»، باختصار).[**] وبالرغم من أن فرانكفورت يفسر موقفَه الرافض، باللغة التي اختار التعبيرَ بها عن هذا الرفض، بأنه حجةٌ ضد 'المساواة كمثلٍ أخلاقيٍ أعلى'، فإنَّ مَردَّ ذلك في المقام الأول إلى استخدامه ذلك التعبيرَ العام للإشارة بشكلٍ خاص إلى نسخةٍ معينة من 'الإيغاليتارية الاقتصادية'، يقول: 'يمكن كذلك صوغُ هذه النسخة من الإيغاليتارية الاقتصادية (أو، اختصاراً، «الإيغاليتارية») كمذهبٍ يقول بوجوب ألا يكونَ هناك تفاوت في توزيع المال.' يمكن اعتبار حجج فرانكفورت رفضاً لمطلب تفسيرِ الإيغاليتارية الاقتصادية تفسيراً عاماً، هذا المطلب بالتحديد، وذلك (1) بإنكار أن تكونَ في هكذا مساواة أيُ فائدةٍ

(*) William Letwin (ed.), *Against Equality: Readings on Economic and Social Policy* (London: Macmillan, 1983).

(**) Harry Frankfurt, 'Equality as a Moral Ideal', in Letwin (ed.), *Against Equality* (1983), p. 21.

جوهريـة، (2) وإظهـارِ أنها تؤدي إلى خرق القيم المهمة جوهرياً، - تلك التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحاجة إلى إيلاء اهتمامٍ متسـاوٍ للجميع بطريقةٍ مـا أخـرى أكثرَ صلة، الأمرين معـاً. وبالتالي فإنَّ لاختيار مجال المسـاواة أهميةً حاسمة في تطوير أطروحةِ فرانكفورت المُحكمةِ تلك.(*)

يندرج كلُ هذا في الشـكل النمطي العام للجدال ضد المسـاواة في مجالٍ ما، على أساس أنها تخرق شرطَ المساواة الأهم في مجالٍ ما آخر. يميـل العراك حول المسـائل التوزيعيـة، إذا نظرنا إليه من هذه الزاوية، إلى ألا يكونَ 'حول لِمَ المسـاواة؟'، بل حول 'المسـاواة في أي شيء؟'. ولَمَّا كانت بعضُ مجالات التركيز (التي تعرِّف المجالاتِ التي يُسعى للمساواة فيها) مرتبطةً تقليدياً بمزاعم المسـاواة في الفلسفة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعيـة، فـإن المسـاواة فـي تلك المجـالات (كالدخـل، والثروة، والمنافـع، مثـلاً) هي التي تميل إلى الاندراج تحـت عنوان 'الإيغاليتارية'، بينما تبدو المساواة في المجالات الأخرى (كالحقوق، أو الحريات الفردية، أو مـا يُعتبَر مجرد اسـتحقاقاتٍ للناس) مزاعمَ ضـد إيغاليتارية. لكنْ علينا ألا ننجـرَ كثيـراً وراء اصطلاحات التوصيـف، بل لا بد لنا كذلك من رؤية التشـابه الأساسـي القائم بين كل تلك النظريات في مناداتها بالمسـاوة في

(*) في هجومه الممتع قوي العبارة على الفلسفة السياسية السائدة، يشير رايموند غوز إلـى حقيقـةٍ مهمـة مفادُها أنَّ كثيـراً من نظريات العدالة في الزمن الماضي احترمت الحاجة إلى المعاملة غير المتساويةِ ولم تتجاهلها، يقول: 'تصورتْ مدونة القوانين الرومانيـة بوضـوحٍ قـوي ماض «البدهيـة» التي يكاد لا يختلف عليها اثنان وهي أن معاملـة العبـد كمـا لـو أنـه صاحب حق سـيكون خرقاً جسـيماً للمبادئ الأساسـية للعدالـة' Geuss, *Philosophy and Real Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 74). لاقى قولُ غوس هذا قبولاً حسناً (ويشير تحليله صلـةَ مـا بيـن النـاس مـن تفـاوتٍ في القوة إلـى قضيةٍ مهمة)، لكنْ مـن المهم جداً كذلك التمييز بين ذلك النوع من رفض المساواة كمبدأ وبين قول فرانكفورت ضد المساواة في مجالٍ ضيقٍ ما لصالح قيم الحياد الأخرى، بما في ذلك المساواة في ما قد يُعتبر مجالاً أهم.

مجـالٍ ما، والإلحـاح على الأولوية الإيغاليتارية في هذا المجال، ورفضها - صراحةً أو ضمناً - مطالبَ المساواة المغايرة في مجالاتٍ أخرى (هي في رأيها أقلُ أهمية).

القدرة والمساواة وشواغلُ أخرى

إذا كانت المساواةُ مهمة والقدرةُ بالفعل سمةً مركزية للحياة البشرية (كمـا حاولـت أن أثبـتَ آنفـاً فـي هذا الكتـاب)، أفلا يكون مـن الصواب افتراضُ أنَّ المطالبةَ بالمسـاواة في القدرة واجبة؟ أنا مضطر إلى القول إنَّ الجـوابَ هو لا. الأمرُ كذلك لعدة أسـباب مختلفـة. يمكننا، بالطبع، إيلاءُ أهميةٍ للمساواة في القدرة، لكنَّ هذا لا يقتضي وجوبَ المطالبة بالمساواة في القدرة حتى لو كان ذلك يتعارض مع اعتباراتٍ أخرى. فالمسـاواةُ في القـدرة، علـى أهميتهـا، لا ʻتبزʼ بالضـرورة كلَ الاعتبـارات الأخرى ذات الشـأن (ومنهـا الجوانـب المهمـة الأخرى للمسـاواة)، التي قـد تتعارض معها.

أولاً، ليسـت القـدرة، كمـا حاولت أن أشـددَ عليـه، إلا جانباً واحداً من حرية الفعل، ولا تسـتطيع إيلاءَ اهتمامٍ كافٍ للإنصاف والمسـاواة في الإجراءات ذاتِ الصلة بفكرة العدالة. وبالرغم مما لِفكرة القدرة من قيمةٍ كبيـرة فـي تقييم جانب الفرصـة opportunity aspect من حرية الفعل، قد لا يسعها التعاملُ بشكلٍ وافٍ مع جانب العملية process aspect من هذه الحريـة. فالقـدراتُ خصائـصُ لمزايـا فرديـة، وبالرغم من أنها قد تشـمل بعـضَ سـمات العمليـات (كما بينا فـي الفصل 11)، فإنهـا لا تقول الكثير عـن الإنصـاف أو المسـاواة فيما تشـتمل عليه من عمليـات، أو عن حرية المواطنين في توسُل واستخدام العادل من الإجراءات.

دعنـي أوضـح النقطـة بما قد يبدو مثالاً خشـناً بعض الشـيء. لقد بـات مـن الثابـت نوعاً مـا الآن أن النسـاء يملـن إلى العيـش أطولَ من

الرجـال إذا مـا مُنِحن رعايةً صحيـة مكافئة لتلك التـي يُمنَحُها الرجال، وتنخفض نسـبة الوفيات بينهن في كل مجموعةٍ عمرية. فلو اهتم المرء وحسـب بالقدرات (ولا شـيء سـواها)، لاسـيما المسـاواة فـي القدرة على العيش الطويل، سـيكون من الممكن اسـتنباطُ حجةٍ لمنح الرجال فضلاً من الرعاية الطبية على النسـاء لمواجهة الإعاقة الذكورية الطبيعية مقارنـةً بهـن. لكنَّ منحَ النسـاء قدراً أقـلَ من الرعاية الطبيـة من الرجال في المشـكلات الصحية نفسِـها سـيكون فيه خرقٌ سـافر لشرطٍ هام من شـروط عملية المسـاواة (لاسيما معاملة الأشـخاص المختلفين معاملةً متسـاوية في مسـائل الحياة والصحة)، ولن نجانبَ الصواب لو زعمنا، في هكذا حالات، أنَّ مطالبَ المساواة في جانب العملية من الحرية قد تطغى عقلاً على أي تركيزٍ أناني على جانب الفرصة منها، ويشمل ذلك أولويةَ المساواة في الحياة.

وبالرغـم مـن أن منظورَ القدرة قد يكون مهماً جداً في تقييم الفرص الحقيقية للناس (وربما يؤدي دوراً أفضل، كما أزعم، في تقييم المسـاواة فـي توزيع الفـرص مما تفعل المقاربـات البديلة التي تركـز على الدخول أو السـلع الأولية أو الموارد)، فإنَّ تلك النقطة لا تعارض بأي شـكل من الأشـكال الحاجـةَ إلى إيلاء اهتمـامٍ أكملَ لجانب العمليـة من الحرية في تقييـم العدالـة.(*) فيجـب أن تكونَ نظريةُ العدالـة - أو، بصفةٍ أعم، نظريةُ الخيار الاجتماعي المعياري إنْ كان لها أن تكون وافية - واعيةً للإنصاف والعمليـات التـي تنطوي عليها العدالة ولتسـاوي وكفاءة الفرص الحقيقية التي يمكن أن يتمتعَ بها الناس.

ليسـتِ القـدرةُ، في الحقيقة، أكثرَ من منظـور يمكن من خلاله تقييمُ تقـدمِ أو تأخـرِ الشـخص تقييماً معقـولاً. ولهذا المنظور أهميـةٌ بحد ذاته،

(*) يمكن قول الشـيء نفسـه في محتوى حقوق الإنسـان، لأن الفكرة مفهومةٌ عموماً، وسأتناولها في الفصل 17، 'حقوق الإنسان والموجبات العالمية'.

وله كذلك شأنٌ حاسم في نظريات العدالة والتقييم الأخلاقي والسياسي. لكنْ لا العدالة ولا التقييم السياسي أو الأخلاقي يمكن أن ينشغلَ وحسب بالفرص الحقيقية للشخص وما يتمتع به من مزايا في المجتمع.(*) فموضوعُ عدالة الإجراءات وعدالةُ المعاملة يتخطى المزايا أو المنافع الشاملة للشخص إلى شواغلَ أخرى - إجرائيةٍ على وجه الخصوص، ولا يمكن معالجةُ هذه الشواغل معالجةً وافية من خلال التركيز على القدرات وحسب.

تتعلق المسألةُ المركزية هنا بتعدد أبعاد أهمية العدالة، التي لا يمكن اختزالُها إلى المساواة في مجالٍ واحدٍ فقط، سواءٌ أكان هو التقدمَ الاقتصادي أم المواردَ أم المنافعَ أو جودةَ الحياة المتحققة أم القدرات. وإنَّ تشككي في الفهم أحادي البعد لمتطلبات المساواة (الذي يسري في هذه الحال على منظور القدرات) هو جزءٌ من نقدٍ أوسعَ للنظرة الأحادية إلى المساواة.

ثانياً، بالرغم من أني حاججتُ بأهمية الحرية لتقييم التقدم الشخصي، وبالتالي لتقييم المساواة، يمكن أن تكونَ هناك مطالبُ أخرى في التقييمات التوزيعية، قد لا يكون أفضلَ وصفٍ لها أنها متطلباتُ مساواة في حرية الفعل الإجمالية لمختلف الناس، بأي معنىً واضح. بالفعل، فكما يوضح مثالُ الخلاف بين الأطفال الثلاثة المتنازعين على فلوت، الذي ناقشنا في المقدمة، لا يمكن بسهولة إسقاطُ حجة كارلا بوجوب الاعتراف فقط بحقيقة أنها وحدها مَن صنع الفلوت. فاتجاه التفكير الذي يعطي مكانةً مهمة للمجهود والمكافأة التي يجب أن تُربط بالعمل، والذي تتمخض

(*) بالفعل، حتى إذا استخدمنا وصفَ راولز مشكلاتِ العدالة المختلفة، لا تكون العدالة نظيراً إلا للسلع الأولية في تقييم المزايا النسبية في 'مبدأ التفاوت'، ما يُسقط المسائل الأخرى، ومنها مكانة الحريات الشخصية والحاجة إلى عدالة الإجراءات.

عنه كذلك أفكارٌ معيارية كالاستغلال، قد يعطي سبباً للتريث قبل المضي إلى المساواة في القدرة وحسب.(*) وللأدبيات التي تدور حول استغلال الكدح وغمط الذين يقومون بـ'العمل الفعلي' حقَهم في المكافأة صلةٌ قوية بهذا المنظور.

ثالثاً، لا تتحدث القدرة بلسانٍ واحد، لأن من الممكن تعريفُها بطرقٍ شتى، ومن ذلك التمييز بين حرية إنجاز صلاح الحال well-being freedom وبين طلاقةِ المشيئة agency freedom (ذاك الذي شرحناه في الفصل 13، 'السعادة وصلاح الحال والقدرات'). كذلك، وكما تقدَّم، لا يتعين أن يولِّدَ ترتيبُ القدرات، حتى بتركيزٍ محدد (كالتركيز على المشيئة أو صلاح الحال) ترتيباً كاملاً complete ordering، لاسيما بسبب التغيرات الممكنة (أو الالتباسات التي لا مفر منها) في اختيار الأوزان أو الترجيحات النسبية لمختلف أنواع القدرات أو الوظائف. وبالرغم من أن الترتيبَ الجزئي قد يكون كافياً لتقييم التفاوت في بعض الحالات، لاسيما تحديد بعض أوضاع التباين الصارخ، لا حاجةَ به إلى إعطاء تقييماتٍ واضحةً للتفاوت في حالاتٍ أخرى. لا يدل كلُ هذا على أنْ لا جدوى من الاهتمام بتقليص تفاوت القدرات. فهذا شاغلٌ كبير لا شك

(*) هناك شرحٌ لا بأس به للمنظور الماركسي لهذا الأمر في كتابات موريس دوبس الكلاسيكية: Maurice Dobb, *Political Economy and Capitalism* (London: Routledge, 1937), and *Theories of Value and Distribution since Adam Smith: Ideology and Economic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). See also G. A. Cohen's contributions: *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978), and *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Clarendon Press, 1988). وقد حاولتُ فحصَ نظرية القيمة في العمل بدلالة محتوياتها الوصفية والتقييمية في مقالتي 'On the Labour Theory of Value: Some Methodological Issues', *Cambridge Journal of Economics*, 2 (1978). [فحوى هذه النظرية: أنَّ قيمة السلعة أو الخدمة بما بُذل فيها من عمل - المترجم]

في ذلك، لكن من المهم تلمُسُ حدودِ باعِ المســاواة في القدرة كجزءٍ من متطلبات العدالة.

رابعاً، لا يتعين أن تكونَ المساواةُ بحد ذاتها هي القيمةَ الوحيدة التي تُعنـى بهـا هذه النظرية أو تلـك في العدالة، ولا أن تكـونَ حتى الموضوعَ الأوحـد الـذي يَفيد من فكرة القدرة. فلو أقمنا الفرقَ فقط بين الاعتبارات الجمعية وبين الاعتبارات التوزيعية في العدالة الاجتماعية، وجدنا لمنظور القدرة تجلياتٍ في الشـواغل الجمعية والتوزيعية معاً بما يملك من مؤشـر مهـم إلـى تقييم التقدم والتأخر. فمثلاً، يمكن الدفاع جيداً عن مؤسسـةٍ أو سياسـة لا على أسـاس أنها تحسِّـن المسـاواةَ في القدرة، بل لأنها توسِّـع قـدراتِ الجميـع (حتـى لو لم يكـن هناك مكسـبٌ يوزَع). فالمسـاواة في القدرة، أو بعبارةٍ أدق التقليصُ الواقعي لتفاوت القدرة، يستحقان ولا شك اهتمامَنا، مثلما يستحق اهتمامَنا كذلك إعلاءُ قدرات الجميع بصفةٍ عامة.

فإنكارُ مغزى التركيز الأحادي على المساواة في القدرة، أو من وجهة النظـر هذه، التركيـزُ الأحادي على الاعتبارات القائمة على القدرة عموماً، لا يشـوه الدورَ الخطير للقدرات في فكرة العدالة (الذي بيناه آنفاً، لاسـيما فـي الفصول 11-13). فالسـعيُ لعنصرٍ مهم جداً فـي العدالة الاجتماعية، لا يزيـح كلَ شـيءٍ آخـر، يمكن أن يظلَ له دورٌ حاسـم في مشـروع تعزيز العدالة.

القدرة والحريات الشخصية

كما بينا في الفصل 2، ليس في ابتعادنا عن تركيز جون راولز في مبدأ التفـاوت على السـلع الأولية في تناول المسـائل التوزيعية، واسـتحضارِنا الـدورَ بعيـدَ الأثر للقدرات في ذلـك التمرين، نيةٌ خفية لتفنيد تفكير راولز في المسائل الأخرى، ومنها أولوية الحرية الشخصية، التي تشكل موضوعَ المبدأ الأول لنظريته في العدالة.

بالفعل، كما قلت آنفاً (في الفصل 2، 'راولز وما بعده')، ثمةٌ أسسٌ قوية لإعطاء الحرية الشخصية نوعاً من الأولوية الحقيقية (وإنْ لم يكن بالضرورة بالمعنى الحرفي الحدي الذي اختاره راولز). فإعطاءُ مكانةٍ خاصة - أو أسبقيةٍ عامة - للحرية الشخصية يتخطى كثيراً لحظَ أهميتها كأحد العوامل الكثيرة المؤثرة في تقدم أحوال الشخص عموماً. الحريةُ الشخصية مفيدةٌ حقاً، مثلما هو الدخلُ وسواه مِن السلع الأولية، لكنَّ هذا ليس كلَ ما يجعلها مهمة، فهي تمس حيواتِنا على المستوى الأساسي حقاً وتوجِب على الآخرين احترامَ الشواغل الحميمة التي تميل إلى أن تكونَ لدى كل شخص.

من الأهمية بمكان تذكُّرُ هذا الفرق عند مقارنةِ المزاعم المتنافسة للسلع الأولية والقدرات على غرضٍ محدودٍ أوحد في تقييم العدالة، هو كيفية تقييم الشواغل التوزيعية العامة استناداً إلى مقارنات إجمالي المنافع الفردية. ذاك هو، بالطبع، موضوعُ مبدأ التفاوت لجون راولز، لكنه جزءٌ واحدٌ فقط من نظريته في العدالة. فعندما يُزعم، كما فعلت، أنَّ القدراتِ تفي بالغرض في تقييم المنافع الإجمالية لمختلف الناس أفضلَ مما تفعل السلع الأولية، فهذا بالضبط ما يجري توكيده - لا أكثر من ذلك. فلست أزعم هنا أن منظورَ القدرة يمكن أن يحلَ محلَ الأجزاء الأخرى في نظرية راولز، لاسيما المكانة الخاصة للحرية الفردية ومتطلبات العدالة الإجرائية. فليس في وسع القدرات أن تفعلَ أكثر مما تفعل السلع الأولية في هذا السبيل. وما التنافسُ بين السلع الأولية وبين القدرات إلا في مجالٍ محدود، ميدانٍ خاص، يُعنى بتقييم المنافع الإجمالية التي لدى الأفراد المختلفين.

وبما أنني أوافق راولز عموماً فيما يقوم عليه مبدؤه الأول من فكر، أي، أهمية أولوية الحرية الشخصية التي يمكن أن يشتركَ فيها الجميع بالتساوي، قد يكون من المفيد التفكير فيما إذا كان ينبغي أن تكونَ هذه

الأولويةُ مطلقة كما يرى راولز. فلِمَ يُعتبَر أيُ انتهاك للحرية الشخصية، على أهميتها، أكثرَ مصيريةً للشخص - أو للمجتمع - من عضةِ الجوع أو المجاعة أو الأوبئة أو غير ذلك من أسباب الهلاك؟ علينا أن نميزَ، كما أوضحت في الفصل 2 ('راولز وما بعده')، بين إعطاء أولويةٍ ما للحرية الشخصية (لا اعتبارها مجردَ سلعةٍ في سلة 'السلع الأولية'، لأن لها أهميةً مركزيةٍ جداً لحياتنا الشخصية) وبين المطالبة، 'المتطرفة'، بإيلاء الحرية الشخصية تلك المكانةَ الرفيعة السامية، واعتبارِ أقلِ مكسبٍ فيها - مهما كان ضئيلاً - سبباً كافياً لتقديم تضحياتٍ جسام - بالغاً ما بلغت جسامتُها - بالوسائل الأخرى للعيش الكريم.

يدفع راولز، ودفعُه مُقنِع، بالرأي الأول، ومع ذلك يختار الثاني في صوغ مبدأ التفاوت. لكنْ كما تبين في الفصل 2، تتيح رياضيات الترجيح التفاضلي mathematics of differential weighting كثيراً من الإمكانات الوسطى بين ألا تعطَى الحريةُ الشخصية وزناً إضافياً وبين إيلائها أولويةً كاملة على كل ما عداها. يمكننا أن نكونَ راولزيين بالمعنى الأول، بمقدار ما يتعلق ذلك بـ'أولوية الحرية الشخصية'، دون التسليم بالثاني.

لا شك في أن الدرجةَ الدقيقة للأولوية التي يمكن أن تعطى للحرية الشخصية، في حالةٍ معينة، ستكون موضوعاً جيداً للنقاش العام، لكنَّ يبدو لي أن نجاحَ راولز الأهم هنا يكمن في بيان لِمَ يجب أن تعطى الحريةُ الشخصية مكانةً سامية في تفكير الناس بصفةٍ عامة. وقد ساعد عملُه على إدراك أن العدالةَ في العالَم الذي نعيش فيه تتطلب اهتماماً خاصاً جداً بالحريات الشخصية التي يمكن أن يشتركَ فيها الجميع [بالتساوي].(*)

(*) المشاركة هنا مهمة جداً، بدل المطالبة بالحرية الشخصية لبعض الناس وليس لسواهم. وقد عرضتُ في الفصل 5 ('الحياد والموضوعية') لانتقاد ماري وولستونكرافت دعمَ إدموند بورك الاستقلال الأمريكي، دون إثارة مسألة حرية العبيد.

النقطة المهمة التي يجدر بنا ملاحظتُها هنا هي أنَّ للحرية الشخصية مكانةً في الترتيب الاجتماعي العادل تتجاوز كثيراً مجردَ الاعتراف بها كجزءٍ من تقدم الفرد، كالدخل أو الثروة. ولا داعيَ لإنكار الدور الخاص للحرية الشخصية عند التشديد في هذا العمل (مبتعدين عن راولز) على دور الحريات الأساسية في صورة قدرات.(*)

تعددُ سماتِ الحرية

بالنظر إلى أهمية الحرية في مختلف صيغ نظرية العدالة، لا بد لي الآن من الانتقال إلى معاينةٍ أدق لـ مضامين الحرية بمعنى liberty والحرية بمعنى freedom، وهو ما كان ساحةَ صراعٍ حقيقية في الأدبيات. تُستخدَم كلمتا 'freedom' و'liberty' هاتان بكثيرٍ من الطرق، ولا بد من التفصيل في بيان مجال كلٍ منهما.

بحثنا في الفصل 11 (الحيوات والحريات والقدرات') فرقاً معيناً بين جانب الفرصة وجانب العملية للحرية. إلى جانب هذا الفرق، يمكن مقاربةُ واستعرافُ الجوانب المتعددة للحرية بمعنى freedom بطرقٍ أخرى أيضاً. تتعلق حريةُ إنجاز المرء ما يود عقلاً إنجازَه بعواملَ شتى، يمكن أن تكونَ لها صلةٌ متفاوتة بمختلف مفاهيم حرية الفعل.

هل في مقدور المرء ترجمةُ خياره المدرِك إلى واقع؟ هذا سؤالٌ

(*) تلعب أولوية الحرية الشخصية دوراً هاماً في نتيجة الخيار الاجتماعي التي عَرضت في مقالتي 'The Impossibility of a Paretian Liberal', *Journal of Political Economy*, 78 (1970). ويعلق جون راولز على هذه الصلة تعليقاً كاشفاً في مساهمته 'Social Unity and Primary Goods', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). وسأعود إلى هذه المسألة لاحقاً في هذا الفصل.

حاسم لفكرة حرية الفعل موضوعِ هذا البحث، التي يشكل مفهومُ القدرة جزءاً منها.(*) لكنَّ فاعلية الاختيار effectiveness of preference يمكن أن تتحققَ بأشكالٍ مختلفة. أولاً، يستطيع الشخص إحداثَ النتيجة التي شاء بجملةِ أفعال يقوم بها هو وتعطي النتيجةَ المرجوة - وهذه هي حالة السيطرة المباشرة *direct control*. لكنَّ السيطرة المباشرة ليست ضروريةً للفاعلية. ثانياً، هناك الاعتبار الأوسع لإمكانية أن تجدَ مفضلاتُ المرء طريقَها إلى النفاذ - سواءٌ بالسيطرة المباشرة أم بمساعدة آخرين. تتفاوت الأمثلة التوضيحية لـ 'القوة غير المباشرة' 'indirect power' على إحداث النتائج المرجوة بين الحالات البسيطة للتصرف من خلال محام أو أصدقاء قانونيين أو صلاتٍ قانونية، والحالاتِ الأعقد التي يتخذ فيها الطبيب القراراتِ نيابةً عن الشخص للوصول إلى نتيجةٍ كان من شأن هذا الشخص اختيارُها في الواقع لو أعطيَ المعرفةَ والفهمَ اللازميْن لذلك: مسألة القوة المؤثرة *effective power*. تسترعي أهميةُ القوة المؤثرة من خلال السيطرة غير المباشرة هنا بعضَ النقاش، خصوصاً لأن من الشائع اعتبارُ الحرية ليست إلا سيطرة، وأن يعطَى المرءُ الخِيَرةَ للقيام بأشياءَ معينةٍ بنفسه.

يعمل كثيرٌ من الحريات التي نمارس في المجتمع من خلال عمليةٍ ما غير السيطرة المباشرة.(**) فمثلاً، قد لا يتخذ شخصٌ أصيب بحادث

(*) في النظر إلى حرية الفعل على أنها القدرة على إحداث النتيجة المرادة بالتقدير العقلي، ثمة، بالطبع، سؤالٌ أساسي يُطرح حول ما إذا كانت لدى الشخص فرصةٌ كافية للتفكير في ما يريد حقاً. بالفعل، لا يمكن إلا أن تكونَ فرصةُ التقييم المتبصر جزءاً هاماً من أي فهم جوهري لحرية الفعل. وكما بينا في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'، فإنَّ هذه مسألةٌ مركزية في تقييم عقلانية التفضيل والاختيار.

(**) حول هذا الأمر، انظر مقالتي 'Liberty and Social Choice', *Journal of Philosophy*, 80 (1983) وكتابي *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press, and Cambridge, MA: Harvard University Press,

ففقـد الوعـي قراراتٍ حول ما الذي يُفعل بشـأنه، لكنْ إذا اختار الطبيب وبقدر ما يختار مسارَ علاج يعلم أن المريضَ سيفضله لو كان في وعيه، لا يكـون هنـاك انتهاكٌ لحرية المريض - بـل توكيدٌ لتلك الحرية بمعنى 'القوى المؤثرة'، إنْ كان الطبيب يسير فيما يختار من علاج على ما كان سـيرغب بـه المصاب.(*) هذه مسـألةٌ مختلفة عن صـلاح حال المريض كمـا قد يـراه الطبيب، ويتصرف بمقتضاه. وبالرغم مـن أن احترامَ حريةِ المريض قد تكون له غالباً من المتطلباتِ ما لتعزيزِ صلاحِ حاله منها، قد لا تتطابـق المتطلبات في الحالتين بالضـرورة. فمثلاً، قد يحترم الطبيب مـا يعلـم مـن رفض المريض الغائـبِ عن الوعي الأدويـةَ المحضرة من تجـاربَ قاسـية أجريـت علـى الحيـوان، وإنْ كان الطبيـبُ يـرى أنَّ في إعطـاء المريـض هـذا الدواء بالذات إصلاحٌ لشـأنه. فقـد يختلف معيارُ صـلاح الحـال- ربما اختلافاً حاداً جـداً - عن متطلبات الحرية المؤثرة للمريض.

يمكن مد فكرة الحرية المؤثرة effective freedom لتشملَ حالاتٍ أعقـدَ للترتيبات المجتمعيـة كأنْ تَرقُبَ السـلطاتُ المدنية، مثلاً، ترتيبَ الانتشـار الإقليمي للأوبئـة بغيةَ التخلص من الأوبئـة المحلية (المعلومُ أنه مطلبُ المواطنين). إنَّ مِن شأن فكرة التأثير أن تسريَ على الجماعة وأعضائها، حيث تأخذ الحريةُ المؤثرةُ هنا شكلاً اجتماعياً - أو تعاونياً، لكنهـا تظـل حالـةَ تأثير ليسـت لأي فـردٍ فيها أيُ سـيطرةٍ محـددة على القرار المجتمعي. التميزُ هاهنا بين أن تباشـرَ السـلطات المحلية سياسةً مـا لأن هـذا مـا يريده الناس ويختارونه، لو خُيِّروا، وبين أن تباشـرَ تلك

.1992)

(*) تجـد شـرحاً لهـذا النوع من 'التأثير' وصلتـه العميقة بالمجتمع المعاصر في مقالتي 'Liberty as Control: An Appraisal', *Midwest Studies in Philosophy*, 7 .(1982)

السياسة لأن مِن شأن ذلك تحسينُ أوضاع ساكني المنطقة، في رأي القائمين على هذه الأمور. السبب الثاني، سببٌ وجيه، بالطبع، لكنه ليس كالسبب الأول تماماً (وإنْ كانت للترتيبيْن صلةٌ سببية فيما بينهما لأن اعتبارَ صلاح الحال قد يؤثر على اختيار - أو ما يُزعَم أنه اختيارُ - الناسِ المعنيين).

وثمة تمييزٌ من نوعٍ آخر هو التمييزُ بين أن يكونَ المرءُ قادراً على الحصول على نتيجةٍ ما لأنه اختار ذلك، وربما كان خيارُه مطابقاً خياراتِ آخرين معنيين بالأمر (كأن يريد شخصٌ ما، مثلاً، ويشاركه في ذلك آخرون، التخلصَ من الأوبئة في منطقة - وهو تفضيلٌ يمكن، في النهاية، أن يحددَ مسارَ السياسة العامة)، وبين أن يحصلَ المرءُ على ما يريد بضربةِ حظ. قد يحدث، في الواقع لسببٍ أو لآخر، أن يقعَ ما أراد ذلك الشخص بالضبط. هاهنا تلبيةُ رغبة لكنْ ما مِن تأثير بالضرورة لاختيار الشخص فيه لأنه قد لا يكون هناك أيُ أثر لأولوياته على ما يحدث (قد يحدث ألا تكونَ النتيجةُ ما أراده ذلك الشخصُ قط، لوحده أو بالاشتراك مع آخرين). لا توجد سيطرةٌ هنا (مباشرة أو غير مباشرة)، لا، ولا أيُ ممارسةٍ للتأثير، بأي وسيلةٍ كانت، لإحداث نتيجةٍ تنسجم مع تفضيلات المرء. وقد يفلح المرء في تلبية مجموعةٍ ما من الخيارات لكنه قد لا يفلح بالضرورة في تلبية مجموعةٍ أخرى منها.

فمثلاً، قد يحصل أن تنسجمَ ممارسةُ المرء دِينَه مع ما تريد الدولة فرضَه، وقد يرى الشخصُ بالتالي خياراتِه الدينيةَ تلبَى دون أن يكونَ لتلك الخياراتِ أيُ دورٍ خاص في قرارات الدولة. وقد يبدو كما لو أنه لا يوجد جوهرٌ يمكن تسميتُه 'حرية freedom' في أن يواتيَ الحظُ المرءَ مَرة. وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية قدرةِ المرء على إحداث نتيجةٍ ما - سواءٌ بالسيطرة المباشر أم غير المباشرة - يكون هذا التشككُ في وجود حريةٍ في محله، لأن الشخصَ هنا في وضعٍ مواتٍ وحسب ولم تكُ له يدٌ في

الحصول على ما أراد.(*) ومع ذلك فإنَّ حريةَ المرء في أن يحيا كما يشاء قد تتباين بشـدة مع مأزق شـخصٍ آخر له معتقداتٌ مخالفة قد يواجه في ممارسـتها عقبات (وربما كان واجَهَ بسـببها محاكمَ التفتيش لو كان يعيش فـي ذلـك العصر). ثمـة حريةٌ على قـدرٍ من الأهمية في قـدرة المرء على العيش بالشكل الذي يريد وإنْ لم تكُ توجد هنا حريةُ اختيار حقيقية (أي، مسـتقلة عـن محتوى تفضيل المرء). فعندما أعلـن الإمبراطور أكبر، مثلاً، وشرعَن قرارَه المحابيَ للحرية الذي قضى 'ألا يتدخلَ أحد في حياة امرئٍ بسـببٍ مـن ديانته، أو يحولَ بينه وبين أن يتحـولَ إلى ديانةٍ أخرى تعجبه'، فقد ضَمِنَ الحريةَ المؤثرة لعددٍ كبير جداً من الناس - إذْ كانت جلةُ رعيتِه تواجه من قبلُ تمييزاً لأنها لم تكُ مسـلمة - وما كانت لِتسـتطيع أن تقفَ في وجهه لو أراد عكس ذلك.

يرتبط هذا الفرق بفرقٍ آخرَ سنناقشـه السـاعة، ويشتمل على المباينة بيـن القـدرة عمومـاً والقـدرةِ بـلا اعتمـاد، تلك التي تشـدد عليهـا مقاربةٌ إلـى الحريـة طورَّهـا فيليـپ پوتـي علـى وجه الخصـوص وتدعـى الرأي 'الجمهـوري' (سـنعرض لـه الآن). لكني آمـل أن يكونَ ما تَقدَّم من نقاش قد أسهَمَ في إثبات الحاجة إلى النظر إلى الحرية نظرةً متعددةَ الأبعاد بدل النظر إليها نظرةً أحاديةَ البعد وحسب.

القدرة والاعتماد والتدخل

كثيـراً مـا يَسـتخدِم بعضُ النـاس كلمتـيْ liberty وfreedom واحدةً محـلَ الأخـرى، ويعتبرونهمـا كمـا لو كانتا شـيئاً واحـداً تقريبـاً. لكنْ في

(*) يتخـذ فيليـپ پُوتـي هذا الرأي ويرى حرية الفعل 'بمعزلٍ عن المحتوى' 'content-independent' (بحيـث يكـون تأثيـرُ المـرء مسـتقلاً عمـا يريـده بالضبـط). انظـر كتابـه *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Clarendon Press, 1997) ومقالتـه 'Capability and Freedom: A Defence of Sen', *Economics and Philosophy*, 17 (2001).

محاججات راولز بأولوية الحرية بمعنى liberty، ثمة اهتمامٌ خاص للحرية بمعنى freedom في الحياة الإنسانية، لاسيما التحرر من التدخل التطفلي من طرف الآخرين، بمن فيهم الدولة. كذلك يبحث راولز أهميةَ أن يكونَ الناسُ أحراراً في أن يحيْوا الحياةَ التي يحبون، ولاسيما ألا يُفسِدَ تدخلُ الآخرين عليهم حياتَهم، وهذا ليس في مستطاع الناس فعلاً - إذا أخذنا كلَ شيء في الحسبان. وهو، بالطبع، أساسُ عمل جون ستيوارت ميل الرائد، حول الحرية *On Liberty*.(*)

في بعض نظريات الحرية، ما يسمى مثلاً النظرية 'الجمهورية' أو 'الرومانية الجديدة' 'republican' or 'neo-Roman' theory of freedom'، تعرَّف الحرية liberty لا بدلالة قدرة الشخص على الفعل في مجالٍ معين وحسب، بل بشرط ألا يستطيعَ الآخرون إلغاءَ تلك القدرة حتى لو أرادوا ذلك. من هذا المنظور، قد يهدِد حريةَ الشخص، حتى لو لم يكن هناك تدخل، مجردُ وجودِ سلطةٍ تعسفية لشخصٍ آخرَ أو جهة تستطيع تعطيلَ حرية الشخص في أن يفعلَ ما يريد، حتى لو لم تمارَس تلك السلطةُ بالفعل.(**)

دفع فيليپ پوتي بخلاف اعتبار الحرية قدرةً، وذلك على أسسٍ 'جمهورية'، لأنَّ في استطاعة الشخص أن يفعلَ أشياءَ كثيرةً تعتمد على «فضل الآخرين»، وأنه بمقدار ما تكون الخياراتُ (أو الإنجازاتُ) الفعليةُ للشخص معتمدةً [على الآخرين] بهذا الشكل، لا يكون هذا الشخص

(*) John Stuart Mill, *On Liberty* (London: Longman, Roberts and Green, 1869). See also Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1960).

(**) انظر Philip Pettit, 'Liberalism and Republicanism', *Australasian Journal of Political Science*, 28 (1993); *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Clarendon Press, 1997); and *A Theory of Freedom* (Cambridge: Polity Press, 2001); and Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

فـي الواقـع حراً. ويقول: 'تخيَّلْ أن لديك رغبةً في الاختيار اختياراً فاصلاً مسـتقلاً عن المحتوى بين «أ» و«ب»، لكنَّ تمتَعك بهذا الاختيار الفاصل يعتمد على حُسـن نيةِ مَن حولك...قد يقال لك إنَّ لديك خياراتٍ فاصلة لكـنَّ الفصـلَ فيها معتمدٌ على الفضل.'(*) لا شـك فـي أنَّ حريةَ المرء أن يفعـلَ شـيئاً ما دون الاعتماد علـى الآخرين (بحيث لا يهتـم لما يريدون) يعطـي متانـةً لهـذه الحرية الأساسـية لا تكون لهـا عندما تكون مشـروطةً بمسـاعدة – أو إذن – مـن الآخريـن، أو تكون معتمدةً على مـا 'اتَفَقَ' مِن تطابقٍ بين ما يريد الشخص أن يفعلَه وبين ما اتَفَقَ أنْ أراده الآخرون الذين في إمكانهم منعُهُ ما يريد. وإذا أخذنا الحالةَ الحدية، يمكن المحاججةُ ولا شـك بأن المسـتعبَدين يظلون كذلك عبيداً حتى لو لم تتعارض خياراتُهم قط مع إرادة سيدِهم.

مـا مِـن شـك تقريباً في أهميـة المفهـوم الجمهوري واشـتمالِه على جانبٍ من هواجسـنا المتعلقة بمزاعم الحرية. ما أختلف معه فيه هو زعمُ أن الفكـرةَ الجمهوريـة للحرية يمكن أن تحلَ محـل منظور الحرية كقدرة freedom as capability. فثمـة متسـعٌ للفكرتين معـاً، وما ينبغي أن تكونا مصدرَ تعارضٍ على الإطلاق، إلا أنْ نلحَ على فكرة الحرية أحادية البعد، وقد حاججتُ بخلاف ذلك فيما تقدم.

(*) Philip Pettit, 'Capability and Freedom: A Defence of Sen', *Economics and Philosophy*, 17 (2001), p. 6. أعلـق هنـا لا علـى الجانـب 'الدفاعـي' فـي محاججـات فيليـپ پوتـي بـل على انتقاده تركيزيَ على القدرة، ملمحاً إلى وجوب توسـعته في اتجاه الرؤية 'الجمهورية'، بحيث لا تُحتَسَـب القدراتُ المعتمدةُ على الفضل حرياتٍ حقيقية. يَرى پُوتي هذه توسـعةً طبيعية لفكرة القدرة والدفاع عنها (مِن قِبَلي)، يقول: 'فيما أرى، تتطابق نظرية سِن في الحرية مع المقاربة الجمهورية في هذا التشديد على الصلة بين الحرية وعدم الاعتماد' (ص 18). نعم، أدرك أهمية تلـك الصلـة، لكـن لا بـد لي من القول بأن لمفهومـيْ الحرية كليهما – الجمهوري والقائم على القدرة – قيمة لأنهما يعكسان جانبيْن مختلفين من فكرة الحرية متعددةِ الجوانَب.

لنأخذ ثلاثة بدائل لشخصٍ معاق "أ" لا يمكنه عملُ شيء دون مساعدة.(*)

الحالة ١: ألا يساعدَه أحد، وبالتالي لا يستطيع الخروجَ من منزله.

الحالة 2: أن يكون هناك دوماً مَن يساعده بفضل نظام الضمان الاجتماعي في منطقته (أو متطوعين حَسني النية)، ويكون بالتالي قادراً تماماً على الخروج من منزله متى شاء والتنقلِ بحرية.

الحالة 3: أنْ يكونَ لديه خدم يُجزل لهم العطاء ويقفون رهنَ إشارته، بدافعٍ من الواجب، فيكون بالتالي قادراً تماماً على الخروج من منزله متى شاء والتنقلِ بحرية.

من حيث 'القدرة'، على نحوِ ما هي معرَّفة في مقاربة القدرة، تكون الحالتان 2 و3 متشابهتين إلى حدٍ بعيد بمقدار ما يعني ذلك الشخصَ المعاق (يشير هذا إلى حرية الشخص المعاق فقط، لا إلى حرية الخدم، التي من شأنها إثارةُ مسائلَ أخرى)، وتُضادان كلتاهما بالكيفية نفسِها الحالةَ 1، التي يَفتقر فيها الشخص إلى القدرة موضع النقاش. من الواضح أنَّ لهذا التباين بين أن يكونَ الشخصُ قادراً على الفعل وبين ألا يكونَ قادراً عليه مغزىً، لأنَّ ما يقدر الشخص في الواقع على فعله مهم، مهمٌ حقاً.

لكنَّ مِن شأن المقاربة الجمهورية، مع ذلك، اعتبارَ الشخص المعاق غيرَ حر في الحالتين 1 و2: في الحالة 1 لأنه لا يستطيع أن يفعلَ ما يريد (أي، الخروجَ من منزله)، وفي الحالة 2 لأن قدرتَه على أن يفعلَ ما يريد (أي، الخروجَ من منزله) 'تتعلق بالسياق' باعتمادها على وجود نظامِ ضمانٍ اجتماعيٍ خاص، وقد تكون حتى 'معتمدةً على الفضل' وحُسنِ نية وأريحية الآخرين (على حد تمييز فيليب پوتي). يمكن القول ولا شك

(*) هذا المثال التوضيحي مستمد من 'ردي' على مقال پوتي، وإسهامَيْن مثيرَيْن ومهمَيْن من إليزابيت أندرسون وتوماس سكانلون في *Economics and Philosophy*, 17 (2001).

إنَّ الشـخصَ حـر بشـكلٍ ما فـي الحالة 3 بخـلاف ما هو عليه فـي الحالة 2. تلتقـط المقاربـةُ الجمهوريـةُ هـذا الفرق، ولها قوةُ تمييزٍ خاصة ليسـت لمقاربة القدرة.

ولكنَّ كلَ هذا لا ينال من أهمية التمييز الذي تركز عليه مقاربةُ القدرة: هل يسـتطيع الشـخص حقيقةً أن يفعلَ هذه الأشـياء أم لا؟ ثمة تباينٌ هامٌ للغايـة هنـا بيـن الحالة 1، من جهة، وبين الحالتيـن 2 و3 من جهةٍ أخرى. ففي الحالة الأولى، يفتقر الشخص «أ» إلى القدرة على الخروج من منزله، وهـو غيـرُ حر في هـذا الأمر، بينما تكـون لديه في الحالتيـن 2 و3 القدرةُ على الخروج والحريةُ للقيام بذلك متى شاء. هذا هو الفرق الذي تحاول مقاربةُ القدرة التقاطَه، وهو فرقٌ خطيرُ الشأن أن يُدرَكَ عموماً ويُتَلَمَّسَ في صنع السياسـة العامة على وجه الخصوص. وإنَّ وضعَ الحالتين 1 و2 في صندوق انعدام الحرية نفسِـه، دون تمييز، سـيدفعنا إلى الاعتقاد بأن إقامةَ تدابيرَ للضمان الاجتماعي أو اسـتدرارَ دعم المجتمع لا يزيدان في حرية الشـخص شـيئا، عند التعامل مع حالات العجز أو الإعاقة. وسـتكون هذه فجوةً ضخمة في أيما نظريةِ عدالة.

بالفعـل، ثمـة تماريـنُ كثيرة يكون فيهـا مِن المهم جـداً معرفةُ ما إذا كان الشـخصُ قادراً حقاً على القيام بما يشـاء من أشياء ويكون لديه سببٌ للقيـام بهـا. فمثلاً، قد لا يكون في اسـتطاعة الآباء منفردين إقامةَ مدرسـةٍ خاصـة لأطفالهـم، وقد يكونـون معتمدين على سياسـة الحكومة في هذا الشأن، التي قد تخضع لتأثيراتٍ شتى، كالديناميكيات السياسية الوطنية أو المحلية. ومع ذلك قد تُعتَبر إقامةُ مدرسةٍ في تلك المنطقة زيادةً في حرية الأطفال على التعلم. وإنَّ إنكارَ ذلك يبدو أنه يُسـقِط طريقةً مهمة للتفكير في الحرية القائمة على العقل والفعل. تتعارض هذه الحالة بحدة مع حالة الافتقار التام إلى المدارس في المنطقة وإلى حرية تلقي التعليم المدرسي بهـا. التمييـزُ بيـن الحالتين مهم وعليه تَنصَبُّ مقاربـة القدرة، وإنْ لم يكن

الشـخصُ قادراً في أيٍ من الحالتين على إقامة مدرسـته الخاصة دون دعم الدولـة أو الآخريـن. فنحـن نعيش في عالمٍ قد يصعب جداً على المرء فيه الاسـتغناءُ عن مسـاعدة وحُسـنِ نيةِ الآخرين، بل قد لا يكون التوصلُ إلى ذلك أحياناً أهمَ ما في الأمر.

ينشـأ التعـارضُ بين مقاربة القدرة والمقاربـة الجمهورية إلى الحرية إذا كان وفقط إذا كان هناك متسعٌ لـ'فكرةٍ واحدة على الأكثر'. وينشأ عند البحـث عـن فهمٍ وحيدِ البعـد للحرية، بالرغم من حقيقـة أن الحريةَ فكرةٌ ذاتُ عناصرَ متعددة لا تقبل التبسيط.(*) أما النظرةُ الجمهورية إلى الحرية، كمـا أرى، فتأتـي لتضيفَ إلـى المنظور القائم على القُـدرة، ولا تحط من قَدرهِ كمقاربةٍ إلى الحرية.

لكـنَّ التعدديـةَ لا تقف عند هـذا الحد. فثمة فرقٌ آخـرُ أيضاً يَنصَبُّ علـى مـا إذا كان تداعي قدرة الشـخص ناتجاً عن تدخل الآخرين – وهذه مسـألةٌ أثيـرت مـن قبل. نركز هنـا لا على سـلطة التدخـل المؤثر بصرف النظر عن ممارسـة هذه السـلطة أم لا – فتلك مسـألةٌ جمهورية – بل على الاسـتخدام الفعلـي لهـذا التدخل. التمييـزُ هنا مهم بيـن التدخل الممكن والتدخـل الفعلـي، وقد شَـغَلَ بالفعل بـالَ رائدِ الفكر السياسـي المعاصر تومـاس هوبس. فبالرغم مـن أنَّ هوبس ربما كان متعاطفاً مع وجهة النظر 'الجمهوريـة' أو 'الرومانيـة الجديـدة' فـي مراحـل تفكيـره الأولى (وهي مقاربةٌ كانت شائعةً جداً في الفكر السياسي البريطاني آنذاك)، يبين كوينتن

(*) من الواضح انشدادُ فيليپ پوتي إلى النظرة الأحادية – ما يراه فهماً شاملاً للحرية، يقـول: 'سيسـاعد الموقـفُ الـذي أدافع عنه هنـا على توكيد الـرأي القائل بالتفكير في الحرية تفكيراً شـاملاً، لا بطريقةٍ مجزأة' (*A Theory of Freedom*, 2001, p. 179). يتحدث پوتي هنا عن نوعٍ مختلف من الازدواجية، يشتمل على مسائلَ من قبيـل الإرادة الحـرة، لكـنَّ ملاحَظتَه المسـتفزة يبدو أنها تنطبـق كذلك على التباين الداخلـي الخـاص – مـا قـد يعتبـره 'تجزئـة'– موضعِ النقاش، الذي يشـمل مقاربة القدرة والمقاربة الجمهورية إلى الحرية.

سكينر بصورةٍ مقنعة أنَّ فهمَ هوبس الحريةَ تَبلور عندما تَبلور حول فكرةٍ لاجمهورية، مركِزاً على ما إذا كان هناك تدخلٌ فعليٌ أم لا.(*) وعليه، فإنَّ التركيزَ على تدخل الآخرين بصفته السمةَ المركزية لنفي الحرية، هو فكرةٌ هوبسية.

لا حرجَ في استيعاب عدة سماتٍ متمايزة لفكرة الحرية، مركزين بالترتيب على القدرة وغيابِ الاعتماد وغيابِ التدخل.(**) قد لا يقدِّر أولئك الذين يبتغون فهماً واحداً مقبولاً للطبيعة 'الحقيقية' للحرية حقَ التقدير الكيفياتِ المختلفةَ جداً التي يمكن أن تستوطنَ بها فكرتا الحريةِ ونقيضِها إدراكَنا وتقديرَنا وتقييمَنا. فكما يقول [الشاعر الإنجليزي] وليام كوبر [تُرجم الشطران بتصرف]:

وللحريةِ الحسناءِ مرأىً … لِغيرِ الحرِ لا يبدو لِراءِ
لها مِن أوجهِ الإغواء ألفٌ … وعينُ العبدِ عنها في عَماءِ

Freedom has a thousand charms to show
That slaves, howe'er contented, never know.

(*) انظر Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). حتى في عمله المبكر *Elements of Law* (1640)، أبدى هوبس نوعاً من الترحاب بالطرح القائل بأن الحريةَ *liberty* ستُنتَهَك حتى في غياب التدخل الفعلي، لكنه لم يطور نظريةً بديلة في ذلك الكتاب بالذات. بيد أن رفضَه ذلك المنظورَ الجمهوري كان قوياً جليا حين وضع كتابه *Leviathan* (1651)، الذي أتى فيه كذلك بمقاربةٍ بديلة، يكون فيها التدخلُ الفعلي قضيةً مركزية. بالفعل، كما يقول سكينر، 'هوبس هو أعدى أعداء النظرية الجمهورية في الحرية، وتشكل محاولته لتكذيبها لحظة تحوُّل في تاريخ الفكر السياسي الناطق بالإنجليزية' (*Hobbes and Republican Liberty*, p. xiv).

(**) دافعتُ عن هذه النظرة في محاضرات ديوي التي ألقيت سنة 1984، ونُشرت تحت عنوان 'Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82 (1985)؛ انظر المحاضرة الثالثة على وجه الخصوص.

فعندما يأتي الأمرُ إلى المفاهيم المختلفة، قد يصعب التعاملُ مع ألفِ وجه للحرية، أي نعم، ولكن ما ينبغي أن تكونَ هناك صعوبةٌ كبيرة في تمييز عـدةِ جوانـبَ مختلفةٍ منها يكمل بعضُها بعضاً ولا ينافسه. وإنَّ في إمكان نظريةٍ ما في العدالة الاهتمامَ بكل جانب. بالفعل، تتسع المقاربةُ المعروضةُ في هذا الكتاب للتعددية العميقة كعنصرٍ أساسي في تقييم العدالة. وفي هذا الإطار الواسع يجد تعددُ جوانب الحرية مكانَه الصحيح.

استحالة الليبرالي الپاريتوني

يمكـن أن تكـونَ قـدرةُ المـرء على التأثير فـي نتيجةٍ ما فـي الاتجاه الـذي يريـد جـزءاً مهماً من الحريـة freedom، كمـا تقدَّم بيانُـه. ويمكن، عندمـا يكـون هناك محـلٌ لذلـك، أن يَلحظَ فهـمُ حالةٍ أو محصلـةٍ نهائيةٍ مـا العمليـةَ التـي أدت إلى هذه الحالة أو المحصلة، كذا بشـكلٍ جوهري، (تدعى النتيجةُ المشـتملةُ على العملية التي أدت إليها 'المحصلة الشـاملة' 'comprehensive' outcome). وقـد حظيت النظرةُ، المعنيةُ بالنتيجة، إلى الحريـة باهتمامٍ خـاص في نظرية الخيار الاجتماعي، التي تُعنى بالحالات الاجتماعيـة (كمـا بيَّنا في الفصل 4). وإنَّ كثيراً من مسـائل الحرية بمعنى liberty [الحريـة الفردية/ الشـخصية أو حريـة التصـرف: حـق المـرء في التصرف وفق إرادته] والحرية بمعنى freedom [أي القدرة على الاختيار: قدرةُ المرء على تحديد خياراتِه] التي نوقشت في نظرية الخيار الاجتماعي كانت تناقَش في هذا الإطار.

ثمة نتيجةٌ ولَّدت نوعاً من الأدبيات الخاصةِ بها، وهي قضيةٌ بسـيطة نوعـاً مـا تدعـى 'اسـتحالة الليبرالـي الپاريتونـي' 'the impossibility of the Paretian liberal'. تأخـذ هذه القضية شـكلاً يُظهـر أن الناس إذا كان لهـم أن يختـاروا ما يحبون، فإنَّ شـروطَ الوضـع الباريتوني الأمثل Pareto optimality [نسبةً إلى عالم الاجتماع والاقتصاد الإيطالي ڤيلفريدو پاريتو

Vilfredo Pareto (1848-1923)، وهي وضعٌ لا يستطيع فيه أيُ شخص تحسينَ وضعه إلا على حساب شخصٍ آخرَ واحدٍ على الأقل] قد تتعارض مع بعضِ أدنى شروط الحرية الشخصية personal liberty.(*) لن أحاولَ هنا شرحَ قضية الاستحالة هذه، بل أوضحَها بمثالٍ شائع. لنفرض أنَّ لدينا كتاباً إباحياً وقارئين محتملين [في مكانٍ واحد].(**) أحدهما - واسمه برود [مِن *prude* التي تعني بالإنجليزية شخصاً محتشماً يتحسس من أي ذِكرٍ لأمور الجنس] - يكره الكتاب، ولا يحب قراءته، لكنه سيعاني أكثر لو قرأه الشخصُ الآخر - واسمه لود [من *lewd* التي تعني بالإنجليزية شخصاً خليعاً] - الذي يحب الكتاب (ذلك لأن برود يتضايق جداً من ضحكِ لود بينه وبين نفسِه وهو يقرأ الكتاب). أما لود، فيتمنى قراءةَ الكتاب لكنه يفضل لو يقرأه برود (على كراهةٍ من هذا الأخير، إغاظةً له).

فـ'ما العمل' إذن؟ كما نقول في الهند. لا توجد هنا حجةٌ قائمةٌ على الحرية الشخصية لئلا يقرأ أحدٌ من الاثنين الكتاب، لأن لود يود قراءته، هذا واضح، وليس من شأن برود التدخل في قراره ذاك. ولا توجد كذلك حجةٌ قائمةٌ على الحرية الشخصية ليقرأ برود الكتاب، لأنَّ من الواضح أنه لا يريد قراءته، وليس من شأن لود التدخل في ذلك الخيار الذي لا يعنيه مباشرةً. الخيار الوحيد المتبقي هو أن يقرأ لود الكتاب، وهذا ما كان ليحدثَ بالضبط طبعاً لو كان لكل واحدٍ من الاثنين أن يقررَ لوحده ما يقرأ

(*) عرضتُ لذلك في مقالتي 'The Impossibility of a Paretian Liberal', *Journal of Political Economy*, 78 (1970)، وفي كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970, and Amsterdam: North-Holland, 1979), Chapter 6.

(**) في أيام البراءة الأولى في الستينات ربما كان سذاجةً مني أن أختارَ كمثال رواية عشيق الليدي تشاترلي لـ د.هـ. لورانس. وقد كنتُ آنذاك متأثراً بحقيقة أن الناشر Penguin Books كان قبيل ذلك يكافح في المحاكم البريطانية للسماح له بنشر هذه الرواية بالذات وقد فاز.

(ومـا لا يقـرأ). لكنهما يفضـلان كلاهما، كما تقدَّم، لو يقـرأ برود الكتاب علـى أن يقرأه لـود، وهو ما يجعل البديلَ المختارَ من تلقاء الذات يتناقض فـي الظاهـر مع مبـدأ باريتو إذا قيس، أي البديل، بدلالـة ما يفضل الاثنان، لأنهمـا كلاهمـا يفضـلان أن يقـرأ بـرود الكتاب علـى أن يقرأه لـود. لكنَّ [هذيْن] الخياريْن الآخرين فيهما خرق لشـروط الحرية الشـخصية، لذلك لا شيءَ يمكن أن يُختار ويلبيَ الشروطَ الموصوفةَ للخيار الاجتماعي، لأن كلَ خيارٍ متاح أسوأ من الآخر. من هنا استحالةُ تلبية المبدئين بآنٍ واحد.

أريـدَ مـن قضية الاسـتحالة هذه، كسـواها من قضايا الاسـتحالة في نظريـة الخيـار الاجتماعي، أن تكونَ بدايةَ نقاش حـول الكيفية التي تعالَج بهـا مشـكلة الاختيـار - لا نهايـةَ أي جـدالٍ محتمـل. وقـد خَدمـتْ هـذا الغرض، لا شـك في ذلك. اسـتخدَمَ البعضُ نتيجةَ الاسـتحالة للقول بأن الحرية الشخصية كي يكونَ لها أثر، ينبغي للناس احترامُ الحرية الشخصية لبعضهم البعض في اختيار ما يريدون بدل الاهتمام بخيارات الآخرين في حيواتهم الشخصية أكثر مما يهتمون هم أنفسهم بحيواتهم الشخصية (كما في حالة برود ولود هنا).(*) واستخدَمَ آخرون النتيجةَ الرياضية للقول بأنه حتـى مبدأ باريتو، الذي يُزعـم أنه مقدس في علم اقتصاد الرفاه التقليدي، لا بـد مـن خرقه أحياناً.(**) حجةُ ذلك أن التفضيلاتِ الشـخصيةَ هنا قليلةُ

(*) انظـر علـى وجـه الخصوص Christian Seidl, 'On Liberal Values', *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 35 (1975).

(**) انظـر Kotaro Suzumura, 'On the Consistency of Libertarian Claims', *Review of Economic Studies*, 45 (1978); and Peter Hammond, 'Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle', in J. Cohen, (ed.), *Proceedings of the 6th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science* (Dordrecht: Reidel, 1981), and 'Utilitarianism, Uncertainty and Information', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

المراعاة للآخرين، ويتهددها إدراكُ أنَّ 'شعورَ الشخص برأيه لا يساوي شعورَ الآخر الذي يسوءه أن يَلزَمَ هذا الرأي'، كما يقول جون ستيورات ميل.(*) ومع ذلك حاجج آخرون لصالح جعل حق الحرية الشخصية مشروطاً باحترام الشخص الحريةَ الشخصيةَ للآخرين في تفضيلاته الشخصية.(**)

وكانت هناك حلولٌ أخرى مقترحةٌ. منها حلٌ نوقش كثيراً يمكن تسميته 'الحل بالتواطؤ' 'solution by collusion'. وهو اقتراحُ اعتبار المسألة محلولة إذا كان بين الطرفين المعنيين عقد لتحسين وضع باريتو، يقرأ برود بموجبه الكتاب لمنع لود من قراءته.(***) فأيُ حل هذا؟(****)

هناك أولاً نقطةٌ منهجيةٌ عامة جداً. وهي أنَّ عقدَ تحسين وضع باريتو يكون ممكناً دوماً في أي وضع باريتوني غير ذي جدوى. وذلك لا يقدم ولا يؤخر في التخلص من المشكلة التي يواجهها عالَمٌ تقود

(*) كان التشكيك في القبول اللامشروط بأولوية مبدأ باريتو، بصراحة، دافعي الرئيس إلى عرض هذه النتيجة. انظر كذلك Jonathan Barnes, 'Freedom, Rationality and Paradox', *Canadian Journal of Philosophy*, 10 (1980); Peter Bernholz, 'A General Social Dilemma: Profitable Exchange and Intransitive Group Preferences', *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 40 (1980).

(**) انظر Julian Blau, 'Liberal Values and Independence', *Review of Economic Studies*, 42 (1975); Michael J. Farrell, 'Liberalism in the Theory of Social Choice', *Review of Economic Studies*, 43 (1976); Wulf Gaertner and Lorenz Kruger, 'Self-Supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of a Paretian Liberal', *Economica*, 48 (1981).

(***) بحث معلقون كثر جداً عن هذا 'المَخرج'. من آخرهم G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (2008), pp. 187–188.

(****) أستخدم فيما يلي مناقشتي الموضوع في مقالتي 'Minimal Liberty', *Economica*, 59 (1992).

الخيـاراتُ الفرديـةُ المرءَ فيه إلـى نتيجةٍ باريتونية غيـرِ ذاتِ جدوى. هناك أيضاً مشكلةٌ عامة في هذه الطريقة في البحث عن 'حل'. قد لا يكون عقدُ تحسـين وضع باريتو قابلاً للتطبيق لأن حافزَ نقضِه قوي.(*) وقد لا تكون هـذه هـي الحجةَ الرئيسـيةَ ضد البحث عـن حلٍ للمشـكلة بالتواطؤ (لعل الحجةَ الرئيسية ضد الحل المزعوم لها صلةٌ بالتفكير من وراء ظهر طرفيْ العرض والقبول في هكذا عقد)، لكنها حجةٌ يجب أخذُها في الاعتبار قبل الخـوض في المسـائل الأكثر تعقيداً. علينا أن نتنـاولَ مصداقيةَ هكذا عقد وصعوبةَ التقيد به (أي، كيف نضمن أن يقرأ برود الكتاب في الواقع لا أن يتظاهرَ بقراءته وحسب).

ليسـت هذه مشـكلةً عاديـة لكن، وربما الأهـم، أنَّ محاولاتِ فرضِ هكذا عقود باسـم الحرية الشـخصية (كأن يضمنَ الشرطي، مثلاً، أن يلتزمَ برود قراءةَ الكتاب فعلاً لا أن يقلبَ الصفحاتِ وحسـب) قد يهدد تهديداً قويـاً -مرعبـاً - الحريةَ الشـخصيةَ نفسَـها. لا بد أنَّ لدى أولئك السـاعين لحلٍ يتطلب هكذا شُـرَطيةٍ متطفلة على الحياة الشـخصية [تخترق جدرانَ البيـوت والثيـاب والعقـل] فكرةً شـاذة لما يجب أن يكـونَ عليه المجتمع الليبرالي.

بالطبـع، مـا كان هذا الفرض ليَلـزَمَ لو كان للنـاس أن يتقيدوا طوعاً بالعقـد. فلـو اعتُبِر أن التفضيلَ الفردي يحـدد الخيار (بلا تفاوت على أي أسـاس - من الأسـس التي نوقشـت في الفصل 8)، فإنَّ هذه الإمكانية لا تكـون واردة، لأن بـرود مـا كان ليقرأ الكتاب لو كانت له الخِيَرةُ من الأمر

(*) انظر Roy Gardner, 'The Strategic Inconsistency of Paretian Liberalism', *Public Choice*, 35 (1980); Friedrich Breyer and Roy Gardner, 'Liberal Paradox, Game Equilibrium and Gibbard Optimum', *Public Choice*, 35 (1980); Kaushik Basu, 'The Right to Give up Rights', *Economica*, 51 (1984).

(أي، فـي غيـاب شـرطة الفـرض الخارقة [لجـدران حريتة الشـخصية]). ولـو اعتُبِـر، مـن ناحيـةٍ أخـرى، أنَّ مفضلاتِ الشـخص تمثـل رغباتِه (لا بالضـرورة خياراتِـه)، ولعل هذا يكون أقربَ رشـداً في هذه الحال، عندئذٍ يكـون، بالطبـع، ممكنـاً القول إنـه بالرغم من أن برود ولـود يفضلان [في قـرارة نفسـيْهما] التصرفَ بغير مقتضى العقـد، لا يتعين عليهما في الواقع التصـرفُ بتلـك الطريقـة، لأنهما أبرما العقـد وصار لديهما بالتالي سـببٌ لمقاومـة الاستسـلام لرغباتهما [الدفينة أو الباطنية]. لكـنْ لو أثيرت تلك المسـألة، وسُـمح بالتصـرف بخلاف الرغبـات المحسوسـة، توجَّب علينا عندئذٍ طرحُ سؤالٍ أسبقَ - وأهم - لهذا 'الحل بالتواطؤ': ما الذي يدعونا إلى الافتراض أن برود ولود سـيختاران هذا العقد أصلاً (ولو كانا يرغبان في النتيجة التي يفضي إليها - المعتَبَرةِ ببساطة 'محصلةً نهائية')؟

ليس من الواضح على الإطلاق لِمَ يتعين على برود ولود إبرامُ عقدٍ اجتماعـي 'يراعـي الغيـر' بطريقةٍ غريبة يقبـل بموجبه برود قـراءةَ الكتاب الـذي يكـره لجعلِ لود المتلهـفِ على قراءته يمتنع عن ذلـك، ويقبل لود بدوره الامتناعَ عن قراءة الكتاب الذي يحب لجعل برود المترددِ في قراءته يقرأه. لو أنَّ الناسَ اهتموا نوعاً ما بشؤونهم بدل اتباع رغائبهم وحسب، ما كانـت هناك حاجةٌ ملموسـة في الواقع إلـى ذلك العقد الغريب (قارن هذا بـ 'أظن أنَّ آنْ سـتكون أسـعدَ بكثير لو طلقت جاك، وأود لو أنها تطلقه - إذن دعنـي أتدخـل وأطلـب منها أن تفعل ذلك'). أنْ يقـرأ المرءُ ما يحب ويـدعَ الآخريـن يقرءون ما يحبون: تلك ممارسـةٌ ليبراليـةٌ جيدة تتيح لهم ربمـا تجاوزَ وسوسـاتِ إبرام هذا العقد غير العـادي. فمن الصعب اعتبارُ الحل بالتواطؤ حلاً على الإطلاق.

لسـببٍ مـا غيرِ مفهـوم، يبدو أن بعضَ الكتاب يرون أنَّ المسـألةَ قيدَ البحث هي ما إذا كانت الحقوق 'قابلةً للتحويل' (بمعنى أن يُسمَح للناس بتحويـل بعـض حقوقهـم للغير) ومـا إذا كان ينبغي السـماحُ للأشـخاص

المعنيين بهكذا تعاقد.(*) لا أرى سبباً لئلا تكونَ الحقوقُ من هذا النوع عموماً محلَ تعاقدٍ وتبادل باتفاق الطرفين. بالفعل، فالناس لا يحتاجون، عموماً، إلى إذنٍ من أحد (أو من 'المجتمع') للدخول في هكذا عقد، لا شك في ذلك تقريباً. لكنهم يحتاجون يقيناً إلى سبب، وهنا بيت القصيد. وأنْ يقالَ أنَّ السببَ هو أن هكذا عقد سيكون السبيلَ الأوحدَ للحصول - والمحافظةِ - على نتيجةٍ باريتونيةِ ذاتِ جدوى، كما قال البعض، هو تهربٌ من السؤال، لأن أحدَ دواعي مناقشة نتيجة الاستحالة هو بالضبط معاينةُ وتقييم أولوية الجدوى الباريتونية.

تتصل المسألةُ الحقيقية بكفاية أسبابِ إبرام هكذا عقد من البداية، ثم للإقامةِ عليه بعد ذلك. بالطبع، لا يمكن أن يقدمَ التعظيمُ المباشرُ للمتعة أو تلبية الرغبة (دع عنك مبدأ اهتمام المرء بشؤونه وحسب) سبباً ما للسعي لهكذا عقد أو قبوله. لكنَّ مِن شأن هذا أن يعطيَ برود ولود سبباً وجيهاً لنقض العقد لو أُبرِم (لأن تراتيبَ رغائبهما البسيطة تدل على ذلك)، ويتعين على الاثنين عند التفكير في العقد أن يأخذا هذه الحقيقة في الاعتبار. الأهم من ذلك، أنه حتى للخيار القائم على الرغبة، يتعين علينا التمييز بين الرغبة في أن يتصرف شخصٌ ما بطريقةٍ معينة (كرغبة لود، مثلاً، في أن يقرأ برود الكتاب)، والرغبة في أن يَفرضَ العقدُ على هذا الشخص أن يتصرفَ بتلك الطريقة (كأن يرغبَ لود، مثلاً، في أن يوقِّعَ برود على عقد يلزمه بقراءة الكتاب على غير رغبةٍ منه بقراءته). إذا نظرنا إلى المحصلات نظرةً 'شاملة' [تشمل العملية التي أدت إليها]، لا

(*) انظر Brian Barry, 'Lady Chatterley's Lover and Doctor Fischer's Bomb Party: liberalism, Pareto optimality, and the problem of objectionable preferences', in Jon Elster and A. Hylland (eds), *Foundations of Social Choice Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); and R. Hardin, *Morality within the Limits of Reason* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988).

نرى موضوعيْ الرغبة متطابقيْن على الإطلاق.(*) بالفعل، لا تستلزم رغبةُ لـود العامـةُ في أن يقرأ بـرود الكتاب على الإطلاق الرغبةَ في عقدٍ يفرض على برود قراءته. فإدخالُ العقد يأتي بمسائلَ لا يمكن التهربُ منها بمجرد الإشارة إلى الرغبات البسيطة في أفعالٍ فردية بلا أي عقد.

أفضـلُ طريقـةٍ للنظـر إلـى اسـتحالة الليبرالـي الباريتونـي، كقضيـة الاسـتحالة لـدى أرو الأهـم بكثيـر مـن هذه، هي أنها إسـهامٌ فـي النقاش العام، بتسـليط الضوء على مسـائلَ ما كان يمكن إثارتُها لولا ذلك. وهذا، كمـا قلـت آنفـاً (فـي الفصـل 4، 'الصـوت والخيـار الاجتماعـي')، أحدُ الاسـتخدامات الأساسـية لنظرية الخيـار الاجتماعي فـي محاولة توضيح المسائل ذات الصلة ومحاولة تشجيع الجمهور على مناقشة تلك المسائل. هذه المشاركة مركزيةُ الأهمية لمقاربة العدالة المطروحة في هذا العمل.

الخيار الاجتماعي في مقابل أشكال اللعب

ظـل روبـرت نوزيك ثلاثين عاماً يطرح مسـألةً مهمة حول اسـتحالة الليبرالـي الباريتونـي وصيغة الحرية الفردية فـي نظرية الخيار الاجتماعي. يقول:

تأتـي المشـكلة مِن معاملـة حقوق الأفراد في الاختيـار بين عددٍ من البدائـل علـى أنهـا حقُّ تقريـرِ الترتيبِ النسـبي لهـذه البدائل فـي الترتيب الاجتماعـي... هاكـم نظـرةً أفضـل إلى الحقـوق الفردية. تكـون الحقوقُ الفرديـة ممكنـة معاً co-possible؛ فلكل شـخص أن يمـارسَ حقوقَه كما يشـاء. تعطي ممارسـةُ هذه الحقوق العالَمَ سـماتٍ معينة. في حدود هذه السـمات المعطـاة، يكون الاختيار ممكناً بآليـة اختيار اجتماعي تقوم على

(*) إنَّ للتمييز بين منظور 'المحصلة الشـاملة' ومنظور 'المحصلة النهائية'، ذاك الذي ناقشـناه آنفاً في هذا الكتاب (في المقدمة، والفصل 7 على وجه الخصوص) صلةً هاهنا بالموضوع.

ترتيـب اجتماعـي؛ هذا إنْ بقي ما يُتناوَل مِن خيـارات! فلا تحدِدُ الحقوقُ ترتيبـاً اجتماعيـاً بـل مجموعةً من القيـود يكون الخيـار الاجتماعي ممكناً فـي حدودهـا، باسـتبعاد بعض الخيـارات، وتثبيتِ أخرى، وهكـذا...وإذا كان عمـلُ نمـاذج أمراً مشـروعاً، فسـيكون ذلـك داخلاً في ميـدان الخيار الاجتماعـي، لذلـك يكون مقيَداً بحقـوق الناس. فكيف نسـتطيع مواجهةَ نتيجة سِن بغير ذلك؟(*)

وهكذا يصف نوزيك حقَ الفرد بالحرية الشخصية بإعطائه سيطرةً ما على بعض القرارات الشـخصية، ويكون 'لكل شـخص أن يمارسَ حقوقه كما يشـاء'. لكنْ ما مِن ضمانة لأي نتيجة – سـوى أن هنالك حق اختيار الفعل.

هـذه النظرةُ المحكومةُ كلياً بالعملية إلى الحرية الشـخصية هي، في الحقيقـة، طريقـةٌ بديلـة في التفكير في الحقوق. وقد ولَّـدَ هذا الاتجاهُ في التفكير أصداءً وتطوراتٍ كثيرة فيما تلاه من أدبيات. مِن مصادر التعقيد ما يتصل بمشكلة الاعتماد المتبادل problem of interdependence: فقد يُعتبَر حقُ شخصٍ ما في القيام بشيء متعلقاً بأشياءَ أخرى تحصل أو لا تحصل. فـإذا كان لحقـي في الانضمـام إلى الآخرين عندما يغنـون أنْ يختلفَ عن حقي في الغناء مهما حصل مِن شيءٍ آخرَ غيرِ ذلك (سواءٌ أكان الآخرون يغنون، مثلاً، أم يصلُّون، أم يأكلون، أم يحاضِرون)، إذن لا بد من تعريف اسـتراتيجيات الخيار المتاحةِ لي بعلاقتها مع (أو في سياق) استراتيجيات الخيـار المتاحـةِ للآخرين. يمكـن أن تتعاملَ صيغُ الخيـار الاجتماعي مع هـذا الاعتمـاد المتبادل بسـهولة لأن الحقوقَ توصَف بإشـارةٍ صريحة إلى النتائج (المرتبطة بتراكيب استراتيجيات الخيار). وكي تكونَ لفهم الحرية الشـخصية المحكومِ بالعملية حساسـيةٌ مشابهة، مال هذا الفهم إلى إدخال

(*) Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 165–6. النتيجة المشار إليها هي استحالة الليبرالي الپاريتوني.

فكرة 'أشكال اللعب' 'game forms' المستمدة من نظرية اللعب [النظرية الرياضية التي تبحث عن أمثل استراتيجية في ظروف تضارب المصالح] (متخلياً عن محاولة نوزيك تعريفَ الحرية الفردية بدلالة حقوق كل شخص، المعرَّفة بمعزلٍ عن بعضها البعض).(*)

في صوغ شكل اللعبة، تكون لكل شخص مجموعةٌ من الأفعال أو الاستراتيجيات المتاحة، له أن يختارَ منها واحداً أو واحدة. وتعتمد النتيجة على خياراتِ فعل أو استراتيجياتِ كل شخص. وتُحدَد شروطُ الحرية الفردية بدلالة قيودٍ وخياراتِ فعلٍ متاحة (ما الذي يمكننا فعله)، لا بدلالة نتائجَ مقبولة (ما الذي نحصل عليه). فهل هذه البنيةُ متينةٌ بما فيه الكفاية لوصف الحرية الفردية وصفاً وافياً؟ لا شك أنها تشتمل على الطريقة التي غالباً ما نفهم بها الحرية الفردية، وكذلك على ما يتمخض عن تلك الخيارات مأخوذة معاً.(**)

إنَّ لمسألة الاعتماد المتبادل في وصف الحرية الفردية أهميةً خاصة لأنها تلحظ ما يمكن تسميتُه 'الأفعال العدوانية'. لنأخذ حقَ غير المدخِن في ألا يَنفثَ المدخِن دخانُ السجائر في وجهه. هذا، في الحقيقة، حقٌ في نتيجة، ولا يكون أيُ فهم للحرية الفردية وافياً إذ ظل منفصلاً تماماً عما ينشأ من نتائج. لا بد من عمل صيغ شكل اللعبة 'تراجعياً' بالانتقال من النتائج المقبولة إلى تراكيب الاستراتيجيات التي من شأنها أن تفضيَ

(*) انظر على وجه الخصوص Peter Gardenfors, 'Rights, Games and Social Choice', *Nous*, 15 (1981); Robert Sugden, *The Political Economy of Public Choice* (Oxford: Martin Robertson, 1981), and 'Liberty, Preference and Choice', *Economics and Philosophy*, 1 (1985); Wulf Gaertner, Prasanta Pattanaik and Kotaro Suzumura, 'Individual Rights Revisited', *Economica*, 59 (1992)

(**) نوقشت أهمية التبلورات الاجتماعية آنفاً، لاسيما عند التمييز بين الـ نيايا والـ نيتي (الفصول 1-6 و9).

إلى تلك النتائج. لذلك يجب أن تنطويَ صياغات شكل اللعبة على هذه المسألة بشكلٍ غير مباشر. فبدلاً من رفض إمكانيةٍ تكون فيها النتيجةُ نفثَ ذلك الدخان في وجهي، يأخذ المطلبُ الإجرائي شكلَ قيود على اختيار الاستراتيجية. يمكننا، على التوالي، اختبار كفاءة كلٍ مما يلي:

- منع التدخين إذا مانع الآخرون،
- أو منع التدخين في حضور الآخرين،
- أو منع التدخين في الأماكن العامة بصرف النظر عن وجود الآخرين أو عدم وجودهم (بحيث لا يُضطر الآخرون إلى الابتعاد).

ننتقل تدريجياً إلى مطالبَ أدقَ فأدق مِن المدخنين إذا لم تأتِ القيود الأخف بالنتيجة اللازمة لتحقق حرية المرء في اجتناب التدخين السلبي (كما حصل بالفعل في تسلسل ظهور التشريعات المتعلقة بالتدخين ببعض البلدان). نختار هنا، بالطبع، بين أشكال مختلفة 'للعبة' 'game forms'، لكنَّ اختيار هذه الأشكال محكومٌ بفعاليتها في إحداث البلورة الاجتماعية المستهدفة لصالح الحرية الفردية.

لا شك في إمكانية أن توصَفَ أشكالُ اللعب بطريقةٍ تأخذ في الاعتبار الاعتمادَ المتبادل وحمايةَ المرء من الأفعال العدوانية للآخرين. ويتعين وصفُ أشكال اللعب المتاحة - بشكلٍ مباشر أو غير مباشر - في ضوء النتائج المتأتية من مجموع استراتيجيات الأشخاص المختلفين. فإذا كانت القوة الدافعة إلى اختيار أشكال اللعب هي الحكم بأن التدخين لا يكون مقبولاً إذا كان يؤدي إلى جعل الضحايا 'يدخنون سلباً' رغماً عنهم، أو يضطرون إلى الابتعاد لتجنب التدخين السلبي، فإن خيارات شكل اللعب تصبح معتمدةً على تركيز الاهتمام على نظرية الخيار الاجتماعي، وبالتحديد على طبيعة ما ينشأ من تبلوراتٍ اجتماعية (أو محصلاتٍ نهائية). علينا أن ندخلَ في اعتبارنا حرية التصرف وطبيعة العواقب والنتائج لتكوين فهمٍ وافٍ للحرية الفردية.

نخلُص من هذه المناقشة إلى أنَّ المساواةَ والحريةَ الفردية لا بد من اعتبارهما متعددتيْ الأبعاد في مضامينهما الواسعة. وأنَّ ثمةَ سبباً لتجنب تبني النظرة الضيقة أحادية البعد إلى المساواة والحرية الفردية، متجاهلين كلَ الشواغل الأخرى التي تستدعيها هاتان القيمتان الرحبتان. ويجب أن تكونَ هذه التعدديةُ جزءاً من نظرية العدالة، التي يجب أن تكونَ واعيةً للاعتبارات المتعددة المختلفة التي تنطوي عليها كلٌ من هاتين الفكرتين العظيمتين - العدالة والمساواة.

الجزء الرابع

النقاش العام والديمقراطية



15
الديمقراطية بصفتها نقاشاً عاماً

في رواية ألدوس هَكسلي، *Point Counter Point*، تذهب الشخصيةُ الرئيسية، سيدني كوارلز، إلى لندن بصفةٍ متكررة من بيتها الريفي بإسكس، لتعملَ على ما يبدو في المتحف البريطاني حول الديمقراطية بالهند القديمة. يشرح سيدني لزوجته راكيل 'أن موضوعَ العمل الحكمُ المحلي أيام موراريا،' مشيراً إلى السلالة الإمبراطورية الهندية التي حكمت البلاد في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. مع ذلك، لا يصعب كثيراً على راكيل إدراكُ أن هذه حيلةٌ مدروسة من سيدني لخيانتها، لأنها تظن أن الدافعَ الحقيقي لذهابه إلى لندن تمضيةُ بعض الوقت مع عشيقته الجديدة.

يخبرنا ألدوس هَكسلي كيف تقيِّم راكيل كوارلز ما يجري فيقول:

أصبحتْ رحلاتُ [سيدني] إلى لندن متكررةً ومطولة. وبعد الرحلةِ الثانية تساءلت السيدة كوارلز، بحزن، هل يا ترى وجد امرأةً أخرى؟ وبعد بضعةِ أيام، عند عودته من رحلته الثالثة، وعشيةَ رحلته الرابعة، راح يتذمر في تباهٍ من شدة تعقيد تاريخ الديمقراطية لدى الهنود القدماء، أدركت راكيل وجودَ المرأةِ الثانية. كانت تعرف عن سيدني ما يكفي لجعلها تتيقن أنه، لو كان يقرأ حقاً عن الهنود القدماء، ما كان ليُتعبَ نفسَه بالحديث عنهم على مائدة العشاء – ليس بهذا الشكل المطول، على أي حال، ولا بكل هذا الإلحاح. كان سيدني يتحدث للسبب نفسه الذي يجعل الحبَّار يرش الحبر عند محاولة اصطيادِه ليخفيَ حركاتِه. فتحتَ بقعةِ حبر الهنود القدماء أمُلَ [سيدني] في التمويه على قيامه برحلاتِ المتعةِ تلك.(*)

(*) Aldous Huxley, *Point Counter Point* (London: Vintage, 2004), pp. 343–4.

يتبين في رواية هَكسـلي أن راكيل كوارلز كانت على حق. فقد كان سيدني يرش الحبرَ للسبب نفسِه الذي كان يراودها.

إنَّ لِلَبس 'بقعِ الحبر' أثراً مهماً على موضوع هذا الكتاب. فهل نخدع أنفسنا – ربما ليس على طريقة سيدني كوارلز في خداع راكيل – بافتراض أن تجربةَ الديمقراطية ليست مقتصرةً على الغرب وأنها يمكن أن توجدَ في أي مـكانٍ آخـر، كالهند القديمة، مثلاً؟ إنَّ اعتقادَ أنَّ الديمقراطية لم تزدهر في أي مكانٍ آخرَ في العالم إلا الغرب شائعٌ على نطاقٍ واسع وغالباً ما يُعبَّر عنه بلسـان. كذلك ويُسـتخدم لتفسير الأحداث الراهنة: فمثلاً، يُلقى اللوم في المصاعب والمشكلات الجمة التي واجهت عراقَ ما بعد الغزو أحياناً لا على الطبيعة الغريبة للتدخل العسكري الأحمق الجاهل سنة 2003، بل على صعوبةٍ متخيَّلة ترى الديمقراطية والنقاش العام غيرَ ملائمين لثقافات وتقاليد البلدان غير الغربية كالعراق.

وقد أصبح موضوعُ الديمقراطية ملتبِساً أشدَ الالتباس بسبب الطريقة التي استُخدِمت بها الرطانةُ المحيطةُ به في السنوات الأخيرة. فثمة انفصامٌ متعاظـمٌ مبتـذل بين أولئك الداعيـن إلى 'فرض' الديمقراطيـة على بلدان العالم غير الغربي ('لصالح' هذه البلدان، بالطبع) وبين أولئك المعارضين لهكـذا 'فـرض' (احتراماً لـ'الطرق الخاصة' لهـذه البلدان في الحكم، لا شـك في ذلك). لكنَّ لغةَ 'الفرض' كلَها المسـتخدَمةَ من الفريقين فاسـدة إلـى حـدٍ يدعـو إلـى العجـب لأنها تقوم علـى افتـراضٍ ضمني مفـادُه أنَّ الديمقراطيةَ تنتمي إلى الغرب وحسب، معتبرةً إياها فكرة 'غربية' الجوهر لم تنشأ ولـم تزدهر إلا في الغرب.

لكـنْ مـن الصعوبة بمكان تبريرُ تلك الفرضيةِ والتشـاؤمَ الذي تولده مـن إمكانية ممارسـة الديمقراطيـة في العالم. فكما تَبيَّـن، حتى 'بقعةُ حبر الهنـود القدمـاء'، كمـا أسـمتْها راكيـل، ليسـت كلهـا خياليـة، فقـد كانت هنـاك، فـي الحقيقة، تجاربُ عدة في الديمقراطيـة المحلية بالهند القديمة (فـوق تلك الحاليـة). بالفعل، فعند محاولتِنا فهمَ جـذور الديمقراطية في

العالـم، علينـا الالتفات إلى تاريخ المشـاركة الشـعبية والنقـاش العام في مختلـف أرجـاء العالـم، وأن نتجـاوزَ التفكيـرَ فـي الديمقراطيـة على أنها تطورٌ أوروبيٌ وأمريكيٌ محض. أمَّا إذا اعتبرنا الديمقراطيةَ نوعاً من النتاج الثقافي المتخصصِ للغرب، فلن نُفلحَ في فهم المتطلبات العميقة للعيش التشاركي التي تحدث عنها أرسطو ببصيرةٍ نافذة.

لا يسـعنا، بالطبـع، أنْ نشـك فـي أنَّ البنيـةَ المؤسسـيةَ للممارسـة المعاصرة للديمقراطية هي إلى حدٍ بعيد نتاجُ تجربةٍ أوروبيةٍ وأمريكية في القرون القليلة الأخيرة.(*) هذا أمرٌ هامٌ للغاية أن ندركَه لأن تلك التطوراتِ التي حدثت في الأشـكال المؤسسـية كانت تطوراتٍ خلاقةً وفعالةً للغاية. فنحن هنا أمام إنجازٍ 'غربيٍ' كبير، لا مِريةَ فيه.

ومع ذلك، كما قال ألِكسيس دو توكڤيل، المؤرخُ الكبير للديمقراطية الأمريكية، في أوائل القرن التاسع عشر، بالرغم من أن 'الثورة الديمقراطية الكبرى' التي كانت تجري آنذاك بأوروبا وأمريكا كانت 'شيئاً جديداً'، فقد كانـت كذلـك تعبيراً عن 'مَيْـلٍ ما عُرِف في التاريخ مَيْلٌ أقدمُ ولا أدومُ ولا أكثـرُ تواصـلاً منه'.(**) وبالرغم من أن توضيحَ توكڤيل الخاصَ هذا الزعمَ

(*) كما يقول جون دَن في كتابه الذي يسلط الضوءَ على التاريخ المؤسسي للديمقراطية *Democracy: A History* (New York: Atlantic Monthly Press, 2005), p.) 180): يمكنك تتبع تطور الديمقراطية التمثيلية من ثمانينات القرن الثامن عشر إلى اليوم، وغرْزَ دبابيسَ في الخريطة لتسـجيل مسـار تقدمها، وسـتلحظ ليس التجانسَ المتناميَ لأشـكالها المؤسسـية علـى مـر العقود فحسـب، بـل التشـويهَ [المتعمدَ] المتعاظـم cumulative discrediting للتنـوع الغنـي لأشـكال الحكم الأخرى التي نافستْها طوال تلك المدة، غالباً بقدر كبير جداً من الثقة أولَ الأمر. كان الأوروبيون هم روادَ شـكلِ الدولة الذي راح يتقدم خلال تلك المدة من الزمن؛ ثم انتشـر في عالـم كانـت فيـه أوروبـا ثـم الولايـات المتحـدة قد حـازت فيه على قوةٍ عسـكريةٍ واقتصاديةٍ طاغية للغاية.

(**) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, translated into English by George Lawrence (Chicago, IL: Encyclopaedia Britannica, 1990), p. 1.

الراديكالي لم يتخطَ أوروبا أو القرن الثاني عشر رجوعاً، فإنَّ للمعنى العام الذي كان يرمي إليه صلةً أقوى بكثير بالموضوع. ففي تقييمِ ما للديمقراطية وما عليها، لا بد من الاعتراف اعترافاً صريحاً بالميل إلى الحكم التشاركي الذي طفا على السطح ثم عاود الظهورَ بشيءٍ من الاتساق في مختلف أرجاء العالَم. لم تكن هذه قوةً لا تقاوَم، هذا مؤكد، لكنها كانت تتحدى باستمرار الاعتقادَ غير الممحَّص بأنَّ الأوتوقراطيةَ شيءٌ راسخ في معظم أرجاء العالم. قد تكون الديمقراطيةُ في صورتها المؤسسيةِ المتطورة شيئاً جديداً تماماً في العالم - فلم يَمضِ على ممارستها أكثرُ من قرنين تقريباً - ومع ذلك فإنها تعبِّر، كما لاحظ توكفيل، عن ميلٍ في الحياة الاجتماعية له تاريخٌ أطولُ وأوسعُ بكثير. ولا مناصَ لمنتقدي الديمقراطية - بصرف النظر عن قوة رفضهم إياها - من الاعتراف بالجاذبية القوية للحكم التشاركي، الذي ما تزال له إلى اليوم صلة، ويصعب استئصالُه.

محتوى الديمقراطية

من الفصول السابقة لهذا الكتاب، يُفترض أن يكونَ قد اتضح كم هو مهم دورُ النقاش العام لفهم العدالة. يأخذنا هذا الإدراك إلى صلةٍ ما بين فكرة العدالة وممارسة الديمقراطية، بالنظر إلى التأييد الواسع للرأي القائل في الفلسفة السياسية المعاصرة إنَّ أفضلَ تعريف للديمقراطية 'الحكمُ بالنقاش' 'government by discussion'. لعل وولتر باجهوت أولَ من صاغ تلك العبارة، لكنَّ عملَ جون ستيورات ميل هو الذي لعب دوراً كبيراً في تقريب هذا المنظور للأفهام والدفاع عنه.(*)

(*) يَستحضر كليمنت آتلي ذلك الوصفَ الخاص للديمقراطية فيما لا يسعني نعتُه إلا بأنه خطابٌ 'شهير لا يستحق الشهرة' ألقاه بأكسفورد في يونيو 1957 عندما لم يتمالك نفسَه عن إلقاء نكتة صغيرة - أحسَبها مرحة عندما تُسمَع لأول مرة - حول موضوع ذي بال، إذْ قال: 'تعني الديمقراطية الحكمَ بالنقاش، لكنها لا تكون فعالة إلا إذا استطعتَ إسكاتَ الناس' (المصدر *The Times*, 15 *June* 1957).

هنـاك، بالطبـع، النظـرةُ الأقـدم - والأكثـرُ رسـميةً - للديمقراطيـة التـي تصفها أساسـاً بدلالـة الانتخابات والأصوات، لا بالمنظور الأوسـع كحُكم بالنقاش. ومع ذلك، تَوَسَّعَ فهمُ الديمقراطية، في الفلسفة السياسية المعاصـرة، تَوَسُّعاً كبيـراً، بحيـث لم يعـد يُنظر إلـى الديمقراطيـة بدلالة مطالـب \التصويـت العـام *public balloting*، بـل بصـورةٍ أوسـعَ بكثيـر، بدلالـة مـا يسـميه جون راولـز 'مِراس التـدارُس العـام' 'the exercise of public reason'. بالفعـل، فقـد أحدثـت أعمـال راولـز(*) وهابرماس(**)، والأدبيات الجمة التي نُشـرت مؤخراً في هذا الموضوع، ومنها إسـهاماتُ بروس آكرمان(***) وسـيلة بن حبيب(****) وجوشوا كوهِن(*****) ورونالد دڤوركِن(******) وآخرين، تغييراً كبيراً في فهم الديمقراطية. كذلك أتى تفسيرٌ

(*) انظـر علـى وجـه الخصـوص *A Theory of Justice* (1971), and *Political Liberalism* (1993).

(**) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989); *The Theory of Communicative Action* (Boston, MA: Beacon Press, 1984), and *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).

(***) كان بـروس آكرمـان الرائـدَ المدافعَ الأكبر عما دُعي النظرية الليبرالية في النقاش العام في مؤلفه Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980). انظر أيضاً مقالتَه الجدلية القوية 'Why Dialogue?', *Journal of Philosophy*, 86 (1989).

(****) Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism* (New York: Oxford University Press, 2006)، بمـا فـي ذلـك مطارحاتُهـا مـع بونـي هونيـغ وويـل كيمليـكا وجيريمـي والـدرون. انظـر أيضـاً Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). وحول مسـائلَ ذاتِ صلـة، انظـر كذلـك Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

(*****) انظـر Joshua Cohen and Joel Rogers (eds), *On Democracy* (London: Penguin, 1983), and *Associations and Democracy* (London: Verso, 1995).

(******) Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

مشـابه للديمقراطيـة من كتابات منظِّر 'الخيـار الاجتماعي' الرائد، جيمس بوكانان.(*)

يقـول جـون راولز في كتـاب نظرية في العدالـة *Theory of Justice* بشـكلٍ مباشـر وصريـح: 'إنَّ الفكـرةَ النهائيـةَ للديمقراطية التشـاورية هي فكرةُ التشـاور *deliberation* نفسِـها. فعندما يتشـاور مواطنان فيما بينهما، فإنهما يتبادلان أفكاراً ويناقشان ما لديهما من أسباب مسانِدة لهذه الأفكار المتعلقة بمسائل السياسة العامة.'(**)

أمـا معالجـة هابرماس النقـاشَ العام فأوسـعُ، من نواحـيَ عدة، من معالجـة راولـز، كمـا ذكـر ذلـك راولـز نفسُـه.(***) كذلـك أُعطيَـت الديمقراطيـةُ شـكلاً إجرائيـاً أكثـرَ مباشـرةً فـي عـرض هابرمـاس مما في المقاربات الأخرى للديمقراطية، ومنها مقاربةُ راولز، بالرغم من أن التباينَ الحاد في الظاهر بين استخدام راولز واستخدام هابرماس السماتِ الإجرائيةَ في توصيف عملية وحصيلة النقاش العام قد يكون مضللاً بعضَ الشـيء. لكنَّ هابرماس، أتى مع ذلك بمساهمةٍ حاسمةٍ حقاً في توضيح الأثر البعيد للنقاش العام لا سـيما الوجود المزدوج في الخطاب السياسـي 'للمسـائل الأخلاقية للعدالة' و'المسائل الذرائعية للسلطة والقهر'.(****)

(*) James Buchanan, 'Social Choice, Democracy and Free Markets', *Journal of Political Economy*, 62 (1954). انظر أيضاً James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

(**) John Rawls, *Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 579–80. انظـر أيضـاً كتابيْـه *A Theory of Justice* (1971), *Political Liberalism* (1993), and *Justice as Fairness: A Restatement* (2001).

(***) John Rawls, 'Reply to Habermas', *Journal of Philosophy*, 92 (March 1995).

(****) كذلك علّق هابرماس تعليقاً مضيئاً على ما يفرّق بين المقاربات العامة المختلفة في المفهوم إلى فكرةِ ودورِ النقاش العام. فهو يقارن 'نظرتَه التشاورية-الإجرائية' بما

ولقد كان وما يزال هناك قدرٌ من سوء الفهم المشترك بين أطراف النقاشات الدائرة حول توصيف طبيعة وحصيلة النقاش العام. فمثلاً، يلاحظ جورجن هابرماس أنَّ نظرية جون راولز تولِد أولويةً للحقوق الليبرالية تحط من مكانة العملية الديمقراطية'، ويُدرج في لائحة الحقوق التي يطالب بها الليبراليون 'حريةَ الاعتقاد والضمير، وحمايةَ الحياة، والحريةَ الشخصية، وحقَ التملك'.(*) لكنَّ إدراجَ حق التملك هنا لا يتماشى مع موقفَ جون راولز المعلنَ حول هذا الأمر، لأنه، فيما أعلم، لم يدافع حقيقةً عن الحق العام في التملك في أيِ عملٍ من أعماله.(**)

واضحٌ أنَّ هناك فروقاتٍ كثيرة في الطرق المختلفة التي يمكن النظرُ

يصفه بالآراء 'الليبرلية' و'الجمهورية' (انظر مساهمتَه 'Three Normative Models of Democracy', in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996). وانظر كذلك: Seyla Benhabib, 'Introduction: The Democratic Moment and the Problem of Difference', in *Democracy and Difference* (1996), and Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004).

(*) Jürgen Habermas, 'Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *Journal of Philosophy*, 92 (1995), pp. 127–8.

(**) ربما كان هابرماس متأثراً في تشخيصه بحقيقة أن راولز لا يُفرد مكاناً لاعتبار الحوافز، ما قد يعطي حقَ التملك دوراً ذرائعياً هاماً. [لكن] راولز يقبل التفاوتَ في ترتيباته العدلية التامة لأسباب تتعلق بالحوافز عندما تحسِّن هذه مكاسبَ الأفقر حالاً. ناقشتُ ذلك في الفصل الثاني ('راولز وما بعده') في تناولي انتقادَ جي. إيه. كوهن (في كتابه *Rescuing Justice and Equality*, 2008) هذه الخصيصة لمبدئيْ راولز في العدالة. أنْ يكونَ لقبولِ أو رفض التفاوت لأسباب تتعلق بالحوافز أيُ دور فيما يُزعم أنه مجتمعٌ عادلٌ تماماً، هذا أمرٌ فيه أخذٌ وردّ، لا شك، لكنْ من المهم هنا أنْ ندركَ أنَّ راولز لا يؤيد حقوقَ التملك بإطلاق كجزءٍ من حرية الإرادة، كما يفعل، مثلاً، روبرت نوزيك (*Anarchy, State and Utopia*, 1974).

بهـا إلـى دور النقـاش العـام في السياسـة والأخـلاق المنطقية [الرشـيدة] discursive ethics.(*) لكـنَّ الأطروحـةَ الأساسـية التـي أحـاول سـبرَها هنـا لا يهددهـا وجـودُ هـذه الفروقـات. الأهـمُ مـن ذلـك أنْ يلاحَظ هو أنَّ إجمالـي هـذه المسـاهمات الجديدة سـاعدت علـى توليـد إدراكٍ عام بـأنَّ المسـائلَ المركزية فـي المفهوم الأوسـع للديمقراطية هي المشـاركةُ السياسـية، والحوار، وتفاعل الجمهور. وإنَّ الدورَ الحاسـمَ للنقاش العام في ممارسـة الديمقراطية لَيجعل موضوعَ الديمقراطية ككل ذا صلةٍ وثيقة بالموضـوع المركزي لهـذا العمل، أي العدالة. فإنْ أمكـنَ تقييمُ متطلبات العدالة بالاسـتعانة بالنقاش العام وحسب، عندئذٍ تكون الصلةُ حميمة بين العدالة والديمقراطية، بما لهما من سماتٍ منطقيةٍ رشيدة.

بَيْدَ أن فكرةَ اعتبار الديمقراطية 'حُكماً بالنقاش'، وهي فكرةٌ مقبولةٌ على نطاقٍ واسع في الفلسفة السياسية اليوم (وإنْ لم يكُ دوماً لدى أنصار المؤسسـية السياسـية)، تكـون أحيانـاً مثارَ توتـرٍ في النقاشـات المعاصرة حـول الديمقراطيـة ودورِهـا بالمعنى الأقـدم للكلمة - والأقـلَ مرونة من الناحية التنظيمية. فالفهمُ المؤسسـي المحكومُ بالخصيصة التنظيمية نيتي، والمأخـوذُ فقـط بدلالة الأصـوات والانتخابات، ليس تقليدياً فحسـب بل لقـد حمل لواءه كثيرٌ من الشُـرَّاح السياسـيين المعاصريـن ومنهم صمويل هنتينغتـون، الـذي يقول: 'الانتخابـات، المفتوحة، والحـرة، والنزيهة، هي جوهـر الديمقراطيـة، وهـي الشـرطُ الـلازم sine qua non الـذي لا بـدَ

(*) انظـر Joshua Cohen, 'Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy', in Alan Hamlin and Philip Pettit (eds), *The Good Polity* (Oxford: Blackwell, 1989); Jon Elster (ed.), *Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Why Deliberative Democracy*? (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004); James Bohman and William Rehg, *Deliberative Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997).

منه.›(*) وبالرغم من التحول العام في الفهم المبدئي للديمقراطية في الفلسفة السياسية، يُسرَد تاريخ الديمقراطية غالباً، حتى الآن، بدلالاتٍ تنظيميةٍ ضيقة، تركز خاصةً على إجراء الاقتراع والانتخابات.

للأصوات، بالطبع، دورٌ جِدُ هام حتى للتعبير عن كفاءة عملية النقاش العام، لكنها ليست الشيءَ المهمَ الأوحد، ويمكن اعتبارُها جزءاً وحسب - مهماً جداً، لا مناصَ من الإقرار بذلك - من طريقة عمل النقاش العام في المجتمع الديمقراطي. بالفعل، فكفاءةُ التصويت نفسِه تعتمد اعتماداً حاسماً على مجرياته، كحرية الكلام، والوصول إلى المعلومات وحق الاختلاف/ المعارضة.(**) [بيدَ أن] التصويتَ وحدَه يمكن أن يكونَ غثاً للغاية، كما تَبدَّى بشكلٍ فاقع في الانتصارات الانتخابية المدوية للطغاة الحاكمين في الأنظمة التسلطية في الماضي والحاضر، كما في كوريا الشمالية، مثلاً. لا تكمن الصعوبةُ فحسب في الضغط السياسي والتأديبي الذي يُمارَس على المقترعين في عملية الاقتراع نفسِها، بل وفي الطريقة التي تُكتَم وتُحبَط بها آراء الجمهور بالرقابة، وتحجَب المعلوماتُ عن الناس، ويُبَث الخوف إلى جانب قمع المعارضة واستقلاليةِ وسائل الإعلام، وغيابِ حقوق الإنسان الأساسية والحرياتِ الفرديةِ السياسية. كلُ ذلك يجعل من اليسير جداً على السلطات الحاكمة استخدامَ القوة الزائدة لضمان التطابق التام في فعل التصويتِ نفسِه. بالفعل، فقد حقق كثيرٌ جداً من الطغاة في العالم انتصاراتٍ انتخابيةً عملاقة حتى دون أي إكراهٍ مكشوف في عملية التصويت، وذلك من خلال قمع النقاش العام

(*) Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman, OK, and London: University of Oklahoma Press, 1991), p. 9.

(**) حول أهميةِ حريةِ الكلام والنقاشاتِ المتعلقة بهذه الحرية بالولايات المتحدة، انظر Anthony Lewis, *Freedom for the Thought That We Hate: A Biography of the First Amendment* (New York: Basic Books, 2007).

وحرية الاستعلام في المقام الأول، وتوليد جوٍ من القلق والخوف من شرٍ مرتَقَب.

المحدودية [الإقليمية] للتقليد الديمقراطي

حتى لو قبلنا أنَّ الديمقراطيةَ، بمفهومها الصحيح، مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بتحليل العدالة على النحو الذي يسير عليه التحليل في هذا الكتاب، أوَليس يصعب التفكيرُ جدياً في فكرة العدالة، هذه الفكرةِ المتجذرة والمنتشرة في كل مكان، مالئةِ الدنيا وشاغلةِ الناس، على أنها في الأساس فكرةٌ 'غربية' في شكلٍ ديمقراطية؟ وللمرء أن يسألَ كذلك، ألسنا نحاول في هذا التمرين التركيزَ على سمةٍ غربيةٍ صرفة للتنظيم السياسي كمقاربةٍ عامة للإنصاف والعدالة في العالم؟ إذا كان النقاشُ العام مهماً إلى هذا الحد لممارسة العدل، هل يسعنا التفكيرُ في العدالة العالمية عندما يكون فنُ النقاش العام بصفته جزءاً من الديمقراطية يبدو في حقيقته، كما هو الاعتقادُ السائد، غربياً ومحدوداً محلياً؟ فاعتقادُ أنَّ الديمقراطية في الأساس مفهومٌ غربي ذو أصولٍ أوروبية – وأمريكية – اعتقادٌ واسعُ الانتشار، وله في الظاهر قدرٌ من المعقولية، بالرغم من أنه في جوهره مغلوطٌ وسطحي.

قد لا يكون لدى جون راولز وتوماس ناجل أملٌ في العدالة العالمية لغياب الدولة العالمية ذات السيادة (كما بيَّنا في المقدمة)، ولكنْ أليستْ محاولةُ النظر إلى إعلاء العدالة العالمية من خلال نقاشٍ عام تجريه شعوبُ العالم نفسُها بنفسِها ولنفسِها صعبةً هي الأخرى؟ قلنا آنفاً في هذا الكتاب (في الفصلين 5 'الحياد والموضوعية' و6 'الحياد المغلق والحياد المفتوح') إنَّ شروطَ الحياد المفتوح تجعل المنظورَ العالميَ ضرورةً لتناول العدالة بشكلٍ كامل في كل مكان من العالم المعاصر. إنْ صح هذا، أفلا تكون تلك الضرورةُ، في الحقيقة، مستحيلةً إذا علمنا أنَّ العالمَ منقسمٌ انقساماً شديداً إلى جماعاتٍ لا يمكن جزُ كثيرٍ منها إلى النقاش

العـام بأي وسـيلة؟ هذا سـؤال كبيـرٌ جداً، يصعب جـداً تجاهلُـه، بالرغم مـن صلاتـه الواقعيةِ القويـة، في هذا العمل على نظريـة العدالة. وبالتالي، فمن المهم دراسـةُ ما إذا كان تقليدُ الديمقراطية، سـواءٌ بمعناها التنظيمي كتصويت والانتخابات أم بصفةٍ أعم كـ'حكمٍ بالنقاش' في الأساس، غربياً كان أم غيرَ غربي.

عندمـا تُعتبـر الديمقراطيـةُ في المنظور الأوسـع نقاشـاً عاماً يتخطى السـماتِ المؤسسـيةَ النوعية التي نشـأت كأقوى ما تكون بأوروبا وأمريكا فـي القـرون القليلة الماضية، فإنَّ علينا إعادةَ تقييمِ التاريخ الفكري للحكم التشـاركي فـي أنحـاءَ كثيـرةٍ [أخـرى] مـن الأرض - لا بأوروبـا وأمريكا الشـمالية وحسـب.(*) غالباً ما يشـير الذيـن يحاجون بالانفصـال الثقافي، الذين ينتقدون زعمَ أن الديمقراطية قيمةٌ عالمية، إلى الدور الفريد لليونان القديمـة، لاسـيما أثينـا القديمـة، حيث ظهـر التصويت بشـكلٍ خاص في القرن السادس قبل الميلاد.

الأصول العالمية للديمقراطية

كانـت اليونـانُ القديمـة بالفعـل فريـدةً كلَ الفـرادة.(**) ولا يسـعنا

(*) ناقشـتُ هذه الصلات الواسـعة في مقالتيَّ 'Democracy as a Universal Value', *Journal of Democracy*, 10 (1999); 'Democracy and Its Global Roots', *New Republic* , 6 October 2003؛ وفـي كتابـي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Penguin, 2006), pp. 51–5.

(**) كانـت لليونـان القديمـة كذلك مجموعةُ ظروف اسـتثنائية هـي التي جعلتْ ظهورَ الإجـراءات الديمقراطيـة ممكنـاً وقابـلاً لاسـتمرار. وكمـا يبيِّن جـون دَن في كتابه العميـق عـن تاريـخ الديمقراطيـة، فقد 'بدأ الحكـم الديمقراطي حين بـدأ كمَخرج مرتَجـل مـن صعوبـةٍ يونانيـةٍ محليـةٍ جداً قبل ألفين وخمسـمائة سـنة، وازدهر فترةً وجيزة إنما بتألق، وخبا بعد ذلك في كل مكان تقريباً نحو ألفي سنة (*Democracy: A History* (2005), pp. 13–14). وبالرغـم مـن أنـي أرى أن الديمقراطية، بمعناها

المغـالاةُ فـي إسـهامها فـي شـكل وفهـم مضمـون الديمقراطية. لكـنْ أنْ نعتبـرَ تلـك التجربةَ دليـلاً واضحاً على أنَّ الديمقراطيةَ في الأسـاس فكرةٌ 'أوروبيـة' أو 'غربيـة' أمـرٌ يسـتحق منا تدقيقاً أكثرَ بكثيـر مما يميل إلى أن يُعطى. مهمٌ جداً، من ناحية، إدراكُ أنه بالرغم من أنَّ نجاحَ ديمقراطية أثينا قـد أطلقَ جـواً من النقاش العام المفتوح، لا التصويتَ فحسـب، وبالرغم مـن أن التصويـتَ بـدأَ بأثينا يقيناً، فإنَّ تقليدَ النقـاش العام (الذي كان قوياً جداً بأثينا واليونان القديمة) له تاريخٌ أوسعُ من ذلك بكثير.

حتـى لـو فكرنـا فـي التصويت وحـدَه، فإنَّ الميـلَ إلـى البحث عن سـندٍ للرأي الانفصالي ثقافياً في أصول الانتخابات بأوروبا يسـتدعي قدراً إضافيـاً مـن المعاينة. فثمـة، أولاً، صعوبةٌ في محاولـة تعريف الحضارات لا بدلالة التاريخ الدقيق للأفكار والأفعال بل بدلالةٍ إقليمية واسـعة، كأن ننسبَها نسبةً فجة إلى منطقةٍ بأكملها فنقول إنها 'أوروبية' أو 'غربية'. بهذه الطريقـة فـي النظر إلى الفئات الحضارية، لا يجـد المرء صعوبةً كبيرة في اعتبار المنحدرين، مثلاً، من الفايكينغ والقوط الغربيين ورثةً أُصلاء للتقليد الانتخابـي لليونـان القديمـة (لأنهم جزءٌ من 'الأسـرة الأوروبية')، بالرغم مـن أنَّ اليونـان القدماء، الذين كانـوا منخرطين جداً في التبادل الثقافي مع الحضارات القديمة الأخرى شـرقي وجنوبي اليونان (لاسيما إيران والهند ومصر)، لم يكونوا يكترثون كثيراً كما يبدو للتودد إلى القوط الشرقيين أو الغربيين أُولي القوة والحيوية.

أمـا المشـكلةُ الثانيـة فتتعلق، فـي الواقع، بمـا تلى التجربـةَ اليونانية

الواسع كنقاش عام، لم تصعد وتهبط بهذه السرعة في التاريخ، فإنَّ رأيَ دَن ينطبق دون شـك علَى المؤسسـات الديمقراطية الرسـمية التي ظهرت في اليونان القديمة وقامـت لفتـرةٍ وجيـزة بعـدد مـن البلدان كإيـران والهنـد وباكتريا (متأثـرةً بالتجربة اليونانية - التي سنناقشـها الآن)، لكنها لن تعودَ إلى الظهور حتى عهدٍ قريب جداً بأيامنا هذه.

المبكرة في التصويت. كان أهلُ أثينا البيض هم أولَ من اجترح التصويت، لا شك في ذلك، ثم استَخدَمه في القرون اللاحقة أهلُ بعضِ المناطق الآسيوية، التي تأثرت تأثراً قوياً باليونان. وما مِن دليل على أن التجربةَ اليونانية في الحكم الانتخابي كان لها أثرٌ مباشر يُذكَر على البلدان غربي اليونان وروما، مثلاً فيما يُعرف اليوم بفرنسا أو ألمانيا أو بريطانيا. بعكس ذلك، اشتملتْ بعضُ المدن الآسيوية - بإيران وباكتريا والهند - على عناصرَ ديمقراطية في الحكم البلدي في القرون التي تلت ازدهارَ الديمقراطية الأثينية، فكان لمدينة شوشان أو سوسة ['شوش' اليوم]، مثلاً، جنوب-غربي إيران، ولعدة قرون، مجلسُ شورى منتخب، ومجلسُ عموم، وولاة ينتخبهم هذا المجلس الأخير.(*)

ويوجد كذلك سجلٌ جيد لممارسة الديمقراطية المحلية بالهند القديمة، إليه كان يشير سيدني كوارلز، وهو يجر أطرافَ الحديث مع راكيل، بصفته موضوعَ دراساتِهِ الوهميةِ بلندن، حتى إنه كان يقتبس بدقة أسماءَ كُتّابٍ لهم بالموضوع صلة.(**) وقد كَتَب بي. آر. آمبيدكار، الذي كان رئيسَ لجنة صياغة الدستور الهندي الجديد لطرحها على المجلس التأسيسي بعيدَ الاستقلال سنة 1947، بنوعٍ من التوسع حول هذه الصلة، المحتملة، بين تجارب الهند القديمة في الديمقراطية المحلية وبين مسعى تصميمِ ديمقراطيةٍ أوسعَ للهندِ الحديثةِ ككل.(***)

(*) انظر كذلك مختلفَ الأمثلة الهندية للحكم الديمقراطي المحلي في Radhakumud Mookerji, *Local Government in Ancient India* (1919) (Delhi: Motilal Banarsidas, 1958).

(**) من الواضح أن ألدوس هاكسلي نفسَه كان حَسَنَ الاطلاع على أدبيات التجارب الهندية القديمة في الديمقراطية المدينية، يبدو ذلك من الكتب التي يَذكرها سيدني كوارلز لزوجته كموضوعاتٍ لدراسته في زيارته التي كان يعتزم القيامَ بها إلى مكتبة المتحف البريطاني.

(***) في الحقيقة، بعد دراساتِهِ تاريخَ الديمقراطية المحلية بالهند القديمة، لم يرَ آمبيدكار،

كان لممارسـة الانتخابـات، فـي الحقيقـة، تاريـخٌ ذو شـأن فـي المجتمعات غير الغربية، لكنَّ النظرةَ الأوسع إلى الديمقراطية كنقاشٍ عام هي التي تجعل الانتقادَ الثقافيَ للديمقراطية كظاهرةٍ إقليميةٍ محضة يفشل كلَ هذا الفشلِ الذريعِ الواضح.(*) وبالرغم من أنَّ لأثينا سجلٌ ثابتٌ ممتازٌ فـي النقـاش العام، فقد ازدهر التشـاورُ المفتوح في عـدة حضاراتٍ قديمةٍ أخـرى، علـى نحوٍ مذهل فـي بعض الأحيـان؛ فبعضُ أقـدم الاجتماعات المفتوحـة التي هَدَفت بالتحديـد إلى حل الخلافات بين مختلف وجهات النظر، في المسائل الاجتماعية والدينية الهامة، جرت في الهند فيما سُمي 'المجالـس' البوذيـة، حيث كان يجلس أصحـابُ وجهات النظر المختلفة لمناقشـة اختلافاتهـم، ابتداءاً من القرن السـادس قبل الميـلاد. وقد انعقد أولُ هـذه المجالـس في راجاغريا (راجغير الحالية) إثر موت غوتاما بوذا، وانعقد الثاني بعد نحوِ مائة سـنة، في ڤيسـالي. أما أخرَها فكان في القرن الثاني للميلاد بكَشمير.

كذلـك حاول الإمبراطور آشـوكا، الذي اسـتضاف المجلسَ البوذيَ الثالـث والأكبـر في القـرن الثالث قبل الميلاد في پاتنـا (التي كانت تدعى أنذاك پاتاليپوترا)، عاصمةِ الإمبراطورية الهندية، قوننةَ ونشرَ ما كان بعضَ أقدمِ صيغ قواعد النقاش العام (شيئاً ما أشبَه بنسخةٍ قديمة من 'قواعد نظام

في النهاية، كبيرَ قيمة في الاعتماد على التجربة القديمة – المحلية تماماً – لوضع دستور للديمقراطية الهندية الحديثة. ومضى إلى القول بأن 'المحلية' ولَّدتْ 'ضيقَ أفق وتقوقعاً'، وأشار إلى أن 'جمهوريات الأرياف هذه كان فيها خراب الهند' (انظر *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, edited by Valerian Rodrigues (Delhi: Oxford University Press, 2002)، لاسيما المقالة 32: 'Basic Features of the Indian Constitution').

(*) عالجـتُ هـذه المسـألة معالجـة أكمـل فـي كتابـيَّ التاليـن: *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, and New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005), and *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).

روبـرت' 'Robert's rules of order' [للإجـراءات البرلمانيـة] فـي القـرن التاسـع عشـر).(*) وفي مثالٍ تاريخيٍ آخر من اليابان أوائل القرن السـابع، وضـع الأميـر البوذي شـوتوكو، الذي كان وصيَ عرش أمـه، الإمبراطورة سـويكو، ما دعي 'دسـتور المواد السـبعة عشـر'، سـنة 604 للميلاد. وقد ألح الدسـتور، بروحٍ تشـبه كثيراً روح الماغنا كارتا، التي أُبرِمَت بعده بستة قـرون سـنة 1215 علـى: 'ألا يتخذَ القراراتِ في المسـائل الهامة شـخصٌ واحدٌ لوحده. وأنها ينبغي أن تناقَش مع أناسٍ كثيرين'.(**) وقد رأى بعضُ المعلقين في دستور القرن السابع المستوحى من البوذية هذا، 'خطوةَ اليابان الأولى في ارتقائها التدريجي إلى الديمقراطية'.(***) ومضى دستورُ المواد السـبعةَ عشـر إلى القول: 'دعونا لا نغضب كذلك لاختلاف الآخرين عنا. فلكل امرئٍ قلب ولكل قلبٍ هوىً. فصوابُهم خطؤنا، وصوابُنا خطؤهم.' بالفعل، فأهميةُ النقاش العام موضوعٌ يتكرر في تاريخ كثيرٍ من البلدان في العالم غير الغربي.

لكنَّ صلةَ هذا التاريخ العالمي لا تكمن، مع ذلك، في أي افتراضٍ ضمنـي ملتصـقٍ بالتاريـخ لا ينفك عنه. بالفعـل، فالابتعادُ عـن الماضي مطلـوبٌ دومـاً بأشـكالٍ كثيـرة في مختلف أرجـاء العالـم. وليس يتحتم علينـا أن نولَـدَ ببلد له تاريخٌ طويل في الديمقراطيـة لنختارَ ذلك الطريقَ اليـوم. بل تكمن أهمية التاريخ في هذا الشـأن فـي الإدراك العام نوعاً ما

(*) انظـر الفصـل 3، 'المؤسسـات والأشـخاص' وكذلك كتابـي *The Argumentative Indian* (2005).

(**) للوقوف على مناقشةٍ أوفى لهذه التقاليد، مع إحالةٍ إلى المصادر، انظر كتابيَّ *The Argumentative Indian* (2005) and *Identity and Violence* (2006).

(***) انظـر Nakamura Hajime, 'Basic Features of the Legal, Political, and Economic Thought of Japan', in Charles A. Moore (ed.), *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture* (Tokyo: Tuttle, 1973), p. 144.

أنَّ التقاليدَ الراسخة تستمر في التأثير على أفكار الناس، ويمكنها أن تُلهمَ أو تعوق، ولا بد من أخذها في الاعتبار سواءٌ أكانت تدفعنا أم ندفعها نبغي تخطيها أو (كما قال الشاعر الهندي رابندراناذ بوضوح شديد) نريد معاينةَ ونقدَ ما نود أخذَه ونَبذَه من الماضي، في ضوء شواغلنا وأولوياتنا المعاصرة.(*)

وبالتالي، ليس مفاجئاً – وإنْ كان يستحق إدراكاً أوضحَ اليوم – أنْ لَعِبَ الوعيُ بالتاريخ المحلي والعالمي دوراً بنَّاءاً عظيمَ الشأن في معركة الديمقراطية بقيادةِ زعماءَ سياسيين شجعان ذوي رؤى في مختلف أرجاء العالم (كأمثال سن يات سن وجواهرلال نهرو ونلسون مانديلا ومارتن لوثر كينغ وآنغ سان سو كي). يصف نلسون مانديلا في كتابه الطريق الطويل إلى الحرية *Long Walk to Freedom*، كم انفعل وتأثر عندما كان يافعاً لرؤية الطبيعة الديمقراطية لمجريات الاجتماعات المحلية التي كانت تُعقَد ببيت المدرِّس بـ Mqhekezweni:

> كان لِكلِ مَن أراد التحدثَ أنْ يفعل. وكانت تلك الديمقراطيةَ في أجلى صورها. ربما كان هناك تسلسلٌ لأهمية المتحدثين، لكنَّ صوتَ الجميع سُمِع، الرئيسِ والمرؤوس، المحاربِ والطبيب، البائعِ والمزارع، صاحبِ الأرض والأجير... كان أساسُ الحكم الذاتي أنْ يكونَ الجميعُ أحراراً في إبداء آرائهم ومتساوين في القيمة كمواطنين.(**)

لَم تسعف فهمَ مانديلا الديمقراطيةَ كثيراً الممارسةُ السياسيةُ التي رأى مِن حوله في دولة الفصل العنصري التي كان يديرها أناسٌ من أصلٍ أوروبي، يصفون أنفسَهم، وقد يكون لهذا الوصف فيما هاهنا محل،

(*) انظر Ramachandra Guha, 'Arguments with Sen: Arguments about India', *Economic and Political Weekly*, 40 (2005), and Amartya Sen, 'Our Past and Our Present', *Economic and Political Weekly*, 41 (2006).

(**) Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom* (Boston, MA, and London: Little, Brown & Co., 1994), p. 21.

لا بأنهم 'بيضٌ' فحسب بل 'أوروبيون' أيضاً، بهذا التعبيرِ الثقافي. في الحقيقة، لم تسهم بريتوريا كثيراً في فهم مانديلا الديمقراطية. فقد أتى وعيُه بالديمقراطية، كما يُستَشَف من مذكراته، من أفكاره العامة في المساواة السياسية والاجتماعية، التي كانت لها أصولٌ عالمية، ومِن ملاحظتِه ممارسةَ النقاش العام التشاركي ببلدته المحلية.

هل الشرق الأوسط استثناء؟

إذا أردنا مرةً أخرى معاينةَ الأرضية التاريخية للسمات الديمقراطية، لا بد لنا كذلك من إعادة تقييم تاريخ الشرق الأوسط، لأن هناك اعتقاداً، غالباً ما يُفصَح عنه بلسان، أنَّ هذه الكتلةَ من البلدان كانت دوماً معاديةً للديمقراطية. هذه الإدانة التي تَرَدَّدُ أبدا تسيءُ إلى المناضلين في سبيل الديمقراطية بالعالم العربي، لكنها بصفتها تعميماً تاريخياً هي في الجوهرِ هُراء. صحيحٌ بالطبع أنَّ الديمقراطيةَ كنظامٍ مؤسسي لم تكن بارزةً في ماضي الشرق الأوسط، لكنَّ الديمقراطيةَ المؤسسية هي في الحقيقة ظاهرةٌ جديدة جداً في معظم أرجاء العالم.

فإذا بحثنا بدلاً من ذلك عن النقاش العام وتقبُّل الرأي الآخر المختلف، بالمعنى الأوسع للديمقراطية التي أتحدث عنها، عندئذٍ يكون للشرق الأوسط دون شك تاريخٌ جليل أيُّ تاريخ. علينا ألا نخلطَ بين التاريخ الضيق للعَراكة الإسلامية وبين التاريخ الرحب للشعب المسلم وتقليدِ الحكم السياسي للحكام المسلمين. فعندما أُجبر الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون على الهجرة من إسبانيا [المسلمة] في القرن الثاني عشر (عندما حل محل أنظمةِ الحكم المسلمة المتسامحة نظامُ حكمٍ إسلامي أقلُ تسامحاً بكثير) لم يلجأ إلى أوروبا بل إلى مملكةٍ إسلاميةٍ متسامحة في العالم العربي، منحتْهُ وظيفةً شرفيةً ذاتَ شأن في بلاط الإمبراطور صلاح الدين بالقاهرة. لا شك كان صلاح الدين مسلماً قوياً؛ بالفعل، فقد

حارب في سبيل الإسلام وأبلى أعظمَ البلاء في الحروب الصليبية وكان ريتشارد قلب الأسد أحدَ أبرزِ خصومه. لكنْ في مملكة صلاح الدين وجد موسى بن ميمون مستقرَه الجديد واسترد حريةَ رأيه. إنَّ تقبُّلَ الرأي الآخر أمرٌ مركزي، بالطبع، لممارسة النقاش العام، وقد مَنحتْ أنظمةُ الحكم المسلمة في أيام عزها حريةً كانت أوروبا التي تحكمها محاكمُ التفتيش تضن بها أحياناً [بل غالباً، حتى على العلماء والفلاسفة].

ومع ذلك، لم تكن تجربةُ موسى بن ميمون استثناءاً. بالفعل، فبالرغم من أنَّ العالَمَ المعاصر يعج بأمثلة الصراع بين المسلمين واليهود، فإنَّ الحكمَ المسلمَ بالعالم العربي وإسبانيا العصور الوسطى كان له تاريخٌ طويل في استيعاب اليهود كأفرادٍ آمنين في الوحدة المجتمعية، تُحترَم حرياتُهم الفردية - وأدوارُهم القيادية أحياناً.(*) فكما ذكرتْ ماريا روزا مينوثال في كتابها زينة الدنيا*The Ornament of the World*، كان إنجازُ قرطبة بإسبانيا المسلمة في القرن العاشر أنْ أصبحت 'منافساً جدياً نداً لبغداد، وربما أكثرَ من ند، لتكونَ أكثرَ بقاع الأرض تحضراً' يعود [أي الإنجاز] إلى التأثير المشترك للخليفة عبد الرحمن الثالث [912-961م] ووزيره اليهودي [أبي يوسف] حسداي بن شبروط.(**)

كذلك ففي تاريخ الشرق الأوسط وتاريخ المسلمين رواياتٌ كثيرة جداً عن النقاش العام والمشاركة السياسية من خلال الحوار. ففي الممالك المسلمة التي قامت حول القاهرة وبغداد وإسطنبول أو

(*) من المهم في هذا السياق أن ندركَ كيف أثر التراثُ الفكري الإسلامي على تطور الثقافة الأوروبية وظهور كثيرٍ من السمات التي نربطها اليوم ربطاً طبيعياً بالحضارة الغربية. حول هذا الموضوع انظر: David Levering Lewis, *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570–1215* (New York: W. W. Norton & Co., 2008).

(**) Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston, MA, and London: Little, Brown & Co., 2002), p. 86.

بإيـران أو الهنـد أو الأندلس، كان هنـاك أبطالٌ كُثُر للنقاش العام. وكان مدى التسـامح بتنوع الآراء فيها اسـتثنائياً في الغالب بالمقارنة بأوروبا. فمثلاً، عندما كان الإمبراطور المغولي العظيم أكبر في تسـعينات القرن السـادس عشـر يصدر بياناتِه بالهند حول الحاجة إلى التسـامح الديني والسياسـي، وعندما كان منهمكاً بترتيب حـواراتٍ منظمة بين أصحاب الديانـات المختلفـة (مـن هنـدوس ومسـلمين ومسـيحيين وفارسـيين وثنويين ويهود بل وملحدين)، كانت محاكم التفتيش ما تزال نشطةً جداً بأوروبا آنذاك. فأُحرِق [الفيلسوف الإيطالي] جيوردانو برونو بروما حياً بتهمة الهرطقة [في حوالي] سنة 1600، وكانت ما تزال نشطةً حتى حين كان أكبر يحاضر بأغرا عن التسـامح والحاجة إلى الحوار بين الديانات والإثنيات.

قد تكون هائلةً المشـكلاتُ الراهنة في الشـرق الأوسـط وما يسمى، بتبسـيطٍ زائد نوعاً ما، 'العالم الإسـلامي'، لكنَّ التقييمَ الفاحصَ لأسـباب هذه المشكلات يتطلب، كما قلت في كتابي الهوية والعنف *Identity and Violence* (2006)، فهمـاً أوفى لطبيعة وديناميكيات سياسـة الهوية. وهذا يسـتدعي الاعتـرافَ بالانتمـاءات المتعددة الأخرى للناس سـوى الانتماء الديني لهم، وبأنَّ هذه الانتماءات يمكن أن تتفاوتَ بين الأولويات المدنية الدنيوية والمصلحة السياسية في استغلال الاختلافات الدينية. كذلك يتعين علينا الالتفات إلى المواجهة الجدلية للشرق الأوسط مع ماضيه الإمبريالي وحاضرِه الاستعبادي الذي فرضتْه عليه هيمنةُ الغرب الإمبريالي – الهيمنةِ التـي مـا يزال لها إلى الآن نفوذٌ مقيم. وإنَّ وهمَ القدر اللاديمقراطي الذي لا مهربَ منه للشـرق الأوسـط [هو كذلك وهم] مشوش ومضلِلٌ تضليلاً خطيـراً جـداً – بمكرٍ شـيطاني – كطريقـةٍ للتفكير في السياسـة الدولية أو العدالة العالمية اليوم.

دور الصحافة ووسائل الإعلام الجماهيري

وعليـه، فـإنَّ أطروحةَ أنَّ الديمقراطيةَ إرثٌ فكريٌ غربي مسـتمدٌ من ماضٍ طويلٍ وفريد (لا يضاهيه ماضٍ آخر في العالم) لا تستقيم. فما كان لها أن تستمرَ على نحو طيبٍ جداً حتى باعتبار النظرة المحدودة جداً إلى الديمقراطيـة كتصويتٍ عام، ولَكان أداؤها بالِغَ السـوء لو نظرنا إلى تاريخ الديمقراطية كنقاشٍ عام.

مِـن المسـائل المركزية لتقدم النقاش العـام في العالم دعمُ الصحافة الحـرة والمسـتقلة، وهـو أمـرٌ غيابُـه يجلِّيـه - وإنْ كان هذا وضـعٌ يمكن عكسُـه، لا شـك فـي ذلـك. لقد أحدثـتْ التقاليـدُ التي ترسـخت بأوروبا وأمريـكا فـي القـرون الثلاثة الأخيرة في هـذا المجال فرقاً هائـلاً بالفعل. وكانـت الدروسُ المسـتفادة مـن هذه التقاليـد قابلةً للتحويـل إلى مدارك النـاس في العالـم أجمع، من الهند إلى البرازيل، ومـن اليابان إلى جنوب أفريقيا، والحاجةُ إلى وسائلِ إعلامٍ جماهيريةٍ حرةٍ وقوية تُدرَك بسرعة في شـتى أرجـاء العالـم. وإنَّ ما أراه مشـجعاً جداً هو السـرعةُ التي يمكن بها تغييرُ تغطيةِ - وأحياناً بالفعل ثقافةِ - هذه الوسائل.(*)

الصحافةُ غيرُ المقيدةِ بقيد، السـليمةُ من الأسـقام، هامةٌ لعدةِ أسبابٍ مختلفـة، يفيدنـا هاهنا فرزُ الإسـهامات التي يمكن أن تأتـيَ لنا بها، واحداً واحداً. تتعلق الصلةُ الأولى - وربما الأهم - بـ الإسـهام المباشـر لحرية التعبيـر عمومـاً وحرية الصحافة خصوصـاً في نوعية الحياة. فلدينا سـببٌ كافٍ لطلـب التواصـل مـع بعضنـا البعض وفهـمِ العالـم الـذي نعيش فيه. وحريـةُ وسـائل الإعـلام شـديدةُ الأهميـة لتمكيننا مـن ذلـك. وإنَّ غيابَ

(*) في ملاحظة شخصية، عليَّ أنْ أقول، ما كنتُ لأتوقع في زيارتي الأولى إلى تايلاند سنة 1964 كيف أمكن أن يغتنيَ الوضع البائس للصحف في ذلك البلد بهذه السرعة ليصبحَ ما هو الآن أحدَ أنشـط التقاليد الإعلامية في العالم، مسـهماً إسـهاماً ضخماً في وُسْع النقاش العام بذلك البلد.

وسائل الإعلام الحرة ومنعَ الناس من التواصل مع بعضهم البعض يحط مباشرةً من نوعية الحياة، حتى لو صادفَ أنْ كان البلد الاستبدادي الذي يَفرض هكذا كبت ثرياً جداً من حيث ضخامةُ الناتج الوطني.

ثانياً، للصحافة دورٌ إعلاميٌ أساسي في نشر المعرفة والإفساح في المجال للنقد ذي الأهمية الحاسمة. ولا ترتبط الوظيفةُ الإعلاميةُ للصحافة وحسب بالتقارير الاختصاصية (حول التطورات العلمية أو الابتكارات الثقافية، مثلاً)، بل لإبقاء الناس على علم بما يجري هنا وهناك، على وجه العموم. كذلك، يمكن أن تكشفَ صحافة التحقيقات عن معلوماتٍ ما كان لها أن تُلحَظ أو حتى تُعرَف لولاها.

ثالثاً، للصحافة الحرة وظيفةٌ حمائيةٌ مهمة في إعطائها المهمَلين والمهمَشين صوتاً، ما قد يسهم إسهاماً كبيراً في الأمن المجتمعي. فحكامُ البلد غالباً ما يكونون منعزلين، في أبراجهم العاجية، لا يشعرون ببؤس العامة. وفي استطاعتهم النجاةُ بأنفسهم من الكوارث الوطنية، كالمجاعة أو غيرها من كارثة، وتركُ ضحاياها لمصيرهم. لكنهم إذا اضطروا إلى مواجهة انتقادِ الرأي العام في وسائل الإعلام ومواجهةِ الانتخابات بصحافةٍ حرة من قيد الرقابة، يصبح على الحكام أن يدفعوا هم ثمناً أيضاً، وهذا ما يعطيهم دافعاً قوياً لاتخاذ إجراءٍ ما في الوقت المناسب لتجنب هكذا أزمات. سأعود إلى هذه المسألة في الفصل التالي، 'ممارسة الديمقراطية'.

رابعاً، يتطلب تشكيلُ القيم، دونما فرض من نظام معين، انفتاحاً وتواصلاً ونقاشاً. وإنَّ حريةَ الصحافة لَحاسمةُ الأهمية في هذه العملية. بالفعل، فتشكيلُ القيم بالتفكير عمليةٌ تفاعلية، وللصحافة دورٌ كبير في جعل هذه التفاعلات ممكنة. فتنشأ من خلال الحوار العام معاييرُ وأولوياتٌ جديدة (كنموذج الأسَر الصغيرة الأقلَ إنجاباً أو الأكثرَ إدراكاً للحاجة إلى المساواة بين الجنسين)، فالنقاشُ العام، مرةً أخرى، هو الذي

ينشر النماذجَ الجديدة في مختلف المناطق.(*)

تعتمد العلاقة بين حكم الأغلبية وحماية حقوق الأقليات، وكلاهما جزءان لا ينفصلان عن الممارسة الديمقراطية، اعتماداً قوياً على تشكيل قيم متسامحة وعلى الأولويات. من الدروس المستفادة من 'استحالة الليبرالي الپاريتوني' في الخيار الاجتماعي، كما بيَّنا في الفصل 14 ('المساواة والحرية الفردية')، الصلةُ الحاسمة للمفضلات والخيارات المتسامحة على الجنبين في جعل الحرية والحقوق الفردية منسجمةً مع أولوية حكم الأغلبية والتوجه إلى الإجماع على خياراتٍ معينة. فإذا كانت أغلبيةٌ ما مستعدةً لدعم حقوق الأقليات، حتى حقوق الأفراد المنشقين والمشاكسين، أمكن عندئذٍ ضمانُ الحرية الفردية دون الاضطرار إلى وضع قيود على حكم الأغلبية.

أخيراً، يمكن أن تلعبَ وسائلُ الإعلام سليمةُ التوجُه دوراً حاسماً في تسهيل النقاش العام عموماً، وقد أشرنا مراراً في هذا الكتاب إلى أهمية ذلك في السعي للعدالة. وليس التقديرُ اللازمُ لتقييم العدالة تمريناً منفرداً بل حوارياً، لا يمكن إلا أن يكونَ كذلك. وليس من الصعب معرفةُ لِمَ تستطيع وسائل الإعلام الحرة والنشطة والكفؤة تسهيلَ العملية الحوارية المطلوبة إلى حدٍ بعيد. فوسائلُ الإعلام مُهمة ليس للديمقراطية فحسب بل للسعي للعدالة عموماً. أما 'العدالة بلا نقاش' فقد تكون فكرةً مقيِّدة.

كذلك تُبيِّن الصلة متعددةُ الوجوه لوسائل الإعلام كيف يمكن أن تغيرَ التعديلاتُ المؤسسية ممارسةَ النقاش العام. ففوريةُ وقوةُ النقاش العام تعتمد لا على التقاليد والمعتقدات الموروثة فحسب، بل على فُرَص

(*) بحثنا دور الاتصال والتشاور في الخيار الاجتماعي في الفصل 4، 'الصوت والخيار الاجتماعي'. انظر أيضاً Kaushik Basu, *The Retreat of Democracy And Other Itinerant Essays on Globalization, Economics, and India* (Delhi: Permanent Black, 2007).

النقـاش والتفاعـل التي توفرها المؤسسـات وعلى الممارسـةِ كذلك. وإنَّ استدعاءَ المَعلمات الثقافية التي يُزعم أنها 'قديمة متجذرة' وكثيراً جداً ما تُسـتدعى لـ'تفسـير' بل وتبرير فقدان النقاشِ العام ببلدٍ ما، غالباً ما يكون أسـوأ بكثير - من حيث قدرتُه على إعطاء تفسـيرٍ متماسـك - مما يمكن تحصيلـه مـن الفهم الأوفـى لكيفية عمل الاسـتبداد الحديث - ووسـائلُه الرقابةُ وإخضاعُ الصحافة وكبتُ الرأي المخالف وحظرُ تشكيل الأحزاب المعارِضـة واعتقـالُ المنشـقين (أو القيامُ بما هو أسـوأ من ذلك ضدهم). إنَّ رفـعَ تلـك الحواجز ليس أقلَ المسـاهمات التي يمكن أن تقدمَها فكرةُ الديمقراطيـة. صحيـحٌ أنهـا مسـاهَمةٌ مهمة بحـد ذاتها، لكنهـا ذاتُ أهميةٍ مركزيـة فـي السـعي للعدالة أيضـاً، إنْ صحت المقاربـة المقترحةُ في هذا الكتاب.



16
ممارسة الديمقراطية

كتبتْ جريدة كالكوتا *The Statesman* في مقالٍ افتتاحيٍ قوي، نُشِر في 16 أكتوبر 1943 تقول: 'يبدو أن وزيرَ خارجية الهند رجلٌ مضلَل إلى حدٍ يدعو إلى العجب'.(*) وأردفتْ [في نبرة سخرية]:

ما لم تكنِ التقاريرُ تَبهته، فقد أخبر البرلمانَ يوم الخميس أنه فهم أنَّ عددَ الذين يموتون في الأسبوع (من الجوع كما يُفترض) بالبنغال بما فيها كالكوتا يناهز الألف وربما فاق هذا الرقم. وتشير كلُ البيانات المتاحةِ للعموم إلى أن العددَ أكبر من ذلك بكثير؛ لا بد أن مكتبَه الفذ يضع بين يديه كثيراً من وسائل الاستكشاف.(**)

وبعد يومين كتب حاكم البنغال (سير تي. رذرفورد) إلى الوزير يقول له:

تعرَّضتْ إفادتُكم في البرلمان عن عدد الموتى، التي أحسَب أنها

(*) هذا الفصل تجريبيٌ في الأصل، بخلاف سائر فصول الكتاب. يفتح فهمُ بعض المسائل المركزية في الفلسفة السياسية، كما أسلفت، البابَ إلى قراءةٍ معقولة للروابط السببية التي تؤثر على التبلور الاجتماعي: أي تجلّي النيايا من مؤسسات النيتي. كيف مالت الديمقراطيات إلى التصرف، وكيف يمكن تقييم غياب الديمقراطية، هذان هما شطرا موضوع هذا الفصل. تتيح لنا معاينة التجارب الفعلية تحصيلَ قدرٍ ما من الفهم، بالرغم من المحدوديات المعروفة لمحاولة الحصول على فهمٍ تجريبي عام من تجاربَ خاصة وحالاتٍ معينة.

(**) 'The Death-Roll', editorial, *The Statesman*, 16 October 1943. حول هذا الموضوع، انظر كتابي *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981)، الذي يقدم أيضاً لائحةً كاملة بمصادر الاقتباسات المساقة هنا.

تستند إلى تقريري إلى نائب الملك، إلى انتقادٍ حاد في بعض الصحف... وها قد بلغ التأثرُ بنقص المؤنِ الآنَ مداه، وتقديري أنَّ عددَ الموتى في الأسبوع لا يقل عن ألفين.

فهل العدد ألف أم ألفان أم أكثرُ من ذلك بكثير؟

خَلُصت لجنة التحقيق في مجاعة ديسمبر 1945 في تقريرها إلى أنَّ عددَ الوفيات المسجلة فيما بين يوليو وديسمبر 1943 قد بلغ 1,304,323 بالمقارنة مع متوسط عدد الوفيات في الفترة نفسِها قبل خمس سنوات الذي كان 626,048، وأنَّ عددَ الوفيات الإضافية الناتجة عن عقابيل المجاعة [كالأوبئة] فاق 678,000. وهذا يعادل لا 1,000 أو 2,000 وفاة في الأسبوع، بل أكثر من 26,000 وفاة.(*)

كان الذي جعل مجاعةَ البنغال 1943، التي شهدتُها وأنا طفل، ممكنة لا الافتقارُ إلى الديمقراطية فحسب بالهند المستعمَرة، بل القيودُ الشديدةُ المفروضةُ على التقارير الإخبارية والانتقادِ في الصحافة الهندية أيضاً، و'الصمتُ' الطوعي عن المجاعة الذي لزمتْه الصحافةُ البريطانية (في إطار 'المجهود الحربي' المزعوم، حذرَ مساعدة القوات اليابانية التي كانت على أبواب الهند، ببورما). وكان مِن اجتماعِ أثرِ الصمت المفروضِ والطوعي أنْ حيلَ دون المناقشة العامة الجوهرية للمجاعة بالحواضر البريطانية، وفي البرلمان بلندن، الذي لم يدرسِ المجاعةَ ولا الدواعيَ السياسيةَ للتعامل معها (حتى أكتوبر، 1943 عندما قالت صحيفة

(*) أبيِّن في كتابي (1981) *Poverty and Famines* أن التقديرَ الخاص للجنة التحقيق في المجاعة لإجمالي عدد الضحايا كان كذلك أقلَ بكثير من الرقم الفعلي لأن المجاعة سببت ارتفاعَ معدل الوفيات لعدة سنوات بعدها نتيجة الأوبئة التي أدت إليها المجاعة (الملحق د). انظر أيضاً مساهمتي 'Human Disasters' in *The Oxford Handbook of Medicine* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

The Statesman كلمتَها تلك.) بالطبع، لم يكن بالهند برلمان آنذاك تحت الإدارة الاستعمارية البريطانية.

الحقيقة، أنَّ سياسة الحكومة، التي كانت بعيدةً كلَ البعد عن مد يد العون [عند الحاجة]، فاقمت المجاعةَ في الواقع. فلم تكن هناك إغاثةٌ رسمية من المجاعة لعدة شهور كان الناس فيها يموتون بالآلاف كل أسبوع. أكثرُ من ذلك، فقد تفاقمت المجاعة، أولاً، لأن حكومةَ الهند البريطانية بنيودلهي كانت قد أوقفت الاتجارَ بالأرز والحبوب الغذائية بين الأقاليم الهندية، فتعذر نقلُ الغذاء عبر القنوات التجارية الخاصة المشروعة بالرغم من السعر الأعلى بكثير للغذاء بالبنغال. ثانياً، بدل محاولةِ إدخالِ كمياتٍ أكبرَ من الغذاء إلى البنغال من خارجه – وقد أصرَّتْ إدارةُ نيودلهي الاستعماريةُ بعنادٍ [غريب] على رفضها القيامَ بذلك – آلت السياسةُ الرسمية إلى البحث عما يصدَّر من الغذاء إلى خارج البنغال في تلك الفترة. بالفعل، فحتى أواخر يناير 1943، عندما كانت المجاعة توشك على التفشي، أمرَ نائبُ الملك بالهند رئيسَ حكومة البنغال المحلية 'ببساطة أن يسعى هو نفسُه لإنتاج مزيدٍ من الأرز من البنغال لإرساله إلى سِيلان حتى لو نقَصَ الأرزُ على البنغال نفسِها.'(*)

لا بد من الإشارة هنا، بحثاً عن أي تفسير لتفكير المسؤول الهند بريطاني في الموضوع، إلى أنَّ هذه السياسات كانت قائمةً على فكرةٍ أنه لا يوجد هناك تدنٍ في إمدادات الغذاء بالبنغال خاصة، في ذلك الوقت، و'بالتالي' 'ما كان للمجاعة ببساطة' أن تقعَ هناك. لم يكن فهمُ الحكومة لحجم ناتج الغذاء مغلوطاً كلُه، لكنَّ خطأ نظريتِها في المجاعة كان كارثياً، لأن الطلبَ على الغذاء كان قد ازداد كثيراً، بفعل المجهودِ الحربي بالبنغال في المقام الأول، مع وصول الجنود وغيرهم من موظفي الحرب

(*) للرجوع إلى مصادر هذا الاقتباس وسواه من الاقتباسات حول مجاعة البنغال، انظر كتابي *Poverty and Famines* (1981), Chapter 9 and Appendix D.

إليهـا، وما رافق الفـورةَ الاقتصاديةَ للحرب من أعمالِ بناءٍ جديدة وما تبع هذه الأعمال من أنشطةٍ اقتصادية. كان شطرٌ كبير من السكان، لاسيما في الأرياف، يواجهون بدخولهم المحدودة ارتفاعاً أشدَ بكثير لأسعار الغذاء، نتيجة ارتفاع سعر الأرز لزيادة الطلب، فعضهم الجوع. ولو زِيدت دخول ضعافِ الحال وقدرتُهم الشرائية، بخلق فرصِ عملٍ طارئة أو أعمالِ إغاثة، لسـاعدهم ذلك على شـراء الغذاء، وكان يمكن أنْ يأتيَ العون كذلك من زيادة إمدادات الحبوب الغذائية بالمنطقة - بالرغم من أن الأزمةَ لم يسببها نقصانُ العرض بل زيادةُ الطلب.

كان الأمـرَ غيرَ العادي، فضلاً عن اعتقاد حكومة الهند الاسـتعمارية نظريـةً مغلوطـة في المجاعة، عجزُ حكومـة نيودلهي عن ملاحظة أنَّ آلافاً كثيـرةً مـن الناس كانوا فـي الواقع يموتون في الشـوارع كل يوم: لا بد أن يكون الموظفون 'منظِّرين' حقيقيين كي لا يروْا الوقائعَ على الأرض بهذه الطريقة الفاجعة. وما كان لنظامٍ ديمقراطي فيه نقدٌ شعبي وضغطٌ برلماني أن يسـمحَ للموظفين، ومنهم حاكمُ البنغال ونائبُ الملك بالهند، بالتفكير بالطريقة التي فكروا بها.(*)

الشكل الثالث الذي كانت به سياسة الحكومة ذاتَ أثرٍ معاكس كان دورَهـا فـي إعـادة توزيع الغذاء فـي البنغال. فقد اشـترت الحكومة الغذاء بأسـعارٍ مرتفعـة مـن أريـاف البنغـال لتُجـرِيَ نظام إعاشـةٍ انتقائياً بأسـعارٍ مضبوطة، لاسـيما لسـكان كالكوتا. وكان ذلك جزءاً من المجهود الحربي السـاعي للحد من تذمر أهل المدن. كانت النتيجة الأخطر لهذه السياسـة أنَّ سكانَ الأرياف، بدخولهم المتدنية والمحدودة، واجهوا ارتفاعاً جنونياً سريعاً لأسعار الغذاء: وقد عززت سياسةُ الحكومة بشراء الغذاء من الريف غالياً ('بأي ثمن') وبيعِه رخيصاً بكالكوتا لسكانٍ معينين أيما تعزيز حركةَ

(*) عرضـتُ لهـذه المسـائلَ فـي كتابـي *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (1981), Chapter 6.

النقـل القويـةَ للغذاء من ريف البنغال بفعل الفـورة الاقتصادية التي غذتْها الحرب. ولـم يناقش أحدٌ هذه المسائل في البرلـمان مناقشةً جوهرية خلال فترة التعتيم الإخباري والصحفي.

احتجَّـتْ صحـفُ البنغـال بكالكوتـا بقـدر مـا سـمحت بـه الرقابـة الحكومية آنذاك - ولـم يكن احتجاجُها قوياً جداً، لأسبابٍ تتعلق بالحرب و'معنويـات المقاتليـن' كمـا زُعم. لا شـك كان هناك صـدىً خافت لهذه الانتقـادات المحليـة بلنـدن. ولـم يبـدأ النقاش العـام المسـؤول حول ما ينبغـي عملـه في الدوائر المعنية، بلنـدن، إلا في أكتوبر 1943، بعد أن قرر إيان سـتيفنز، رئيسُ التحرير الجـريء لصحيفة *The Statesman* بكالكوتا (وكان مالكُها آنذاك بريطانياً)، شقَّ الصفوف والحيدَ عن سياسة 'الصمت' الطوعـي فنشـر قصصاً حية وافتتاحياتٍ لاذعة فـي 14 و16 أكتوبر.(*) كان توبيـخُ وزيـر خارجيـة الهنـد، المقتبسُ في مسـتهل هذا الفصـل، من ثاني مقالاتـه الافتتاحيـة تلك. وتبعـه على الفور حـراكٌ في الدوائـر الحكومية بالهند البريطانية ومناقشـاتٌ جدية في البرلـمان بوستمنستر لندن. وسرعان مـا أدى ذلـك - بعـد لأي - إلى بداية ترتيباتِ الإغاثـة العامة بالبنغال في نوفمبر (لم تكن هناك قبل ذلك سوى التبرعات الخيرية الخاصة). انتهت المجاعة في ديسمبر، مع ظهور محصولٍ جديد، بيد أن أعمالَ الإغاثة التي انطلقـت آخـر الأمر كان لها الأثـرُ الأكبر في إنهاء المجاعـة. لكنْ إلى أن تسنى ذلك، كانت المجاعةُ قد حصدت أرواحَ مئات ألوف الأنفس.

(*) تجد وصفاً جميلاً لمعضلة ستيفنز في هذا الشأن، وقراره الحاسم بإعطاء الأولوية لدوره كصحفي، في كتابه *Monsoon Morning* (London: Ernest Benn, 1966). وعندمـا تعرفـتُ عليـه، لاحقاً، في سـبعينات القرن الماضي، اتضح لي بسـرعة كم كانت قويةً وحية ما تزال ذكرياتُ ذلك القرار الصعب في رأسـه. لكنَّ الذي كان، مع ذلك، موضعَ فخره المستحَق أنه من خلال سياسته التحريرية، أحيا أنفساً كثيرة واستطاع صدَ 'مد الموت'.

منعُ المجاعةِ والنقاشُ العام

قلتُ في الفصل السابق إنه لم تحدث مجاعةٌ كبرى قط في ديمقراطيةٍ غير معطلة تجري فيها انتخاباتٌ منتظمة، وفيها أحزاب معارضة، وحرية كلام أساسية، ووسائل إعلام حرة نسبياً (حتى لو كان البلدُ فقيراً جداً ويكابد مكابدةً شديدة في تأمين الغذاء). وباتت هذه الأطروحةُ الآن مقبولةً على نطاقٍ واسع نوعاً ما، بالرغم من التشكك الكبيرِ فيها أول الأمر.(*) هذا مثالٌ توضيحيٌ بسيط لكنه مهم جداً للقوة الحمائية للحرية السياسية. فبالرغم من العيوب الكثيرة للديمقراطية الهندية، فإنَّ الحوافزَ السياسية التي ولَّدتْها كانت كافيةً للقضاء على مجاعاتٍ كبرى منذ فجر الاستقلال إلى الآن. فآخرُ مجاعةٍ كبرى بالهند – وهي مجاعةُ البنغال – وقعتْ قبل أربع سنوات فقط من زوال الإمبراطورية. ثم توقف فجأةً تفشي المجاعات، الذي كانت سمةً دائمةً لتاريخ الإمبراطورية الهند-بريطانية الطويل، بإحلال الديمقراطية بعد الاستقلال.

وبالرغم من عِظَم نجاحات الصين قياساً إلى الهند في كثيرٍ من الميادين الاقتصادية، تعرضت الصين – بخلاف الهند المستقلة – لمجاعةٍ كبرى، بل لأكبر مجاعةٍ في تاريخها المدون، فيما بين 1958-61، قُدِّر عددُ قتلاها بنحو 30 مليوناً. وبالرغم من تفشي المجاعة ثلاثَ سنوات، لم تشعر الحكومة بأنها مضطرة إلى تغيير سياساتها الكارثية: فلم يكن في الصين برلمانٌ مفتوح للآراء الانتقادية المخالفة، ولا حزبٌ معارض، ولا صحافةٌ حرة. ولطالما كانت لتاريخ المجاعات، في الواقع، صلةٌ وثيقة

(*) بعد إلقائي هذه الأطروحة أولَ مرة في مقالتيَّ 'How Is India Doing?' *New York Review of Books*, 29 (1982)، و'Development: Which Way Now?' *Economic Journal*, 93 (1983)، لقيتُ قدراً كبيراً من التأنيب من عددٍ من النقاد (ومنهم خبراءُ في الغذاء)، وكذا مماحكاتٍ شديدةَ اللهجة في كلٍ من *New York Review of Books* و*Economic and Political Weekly*.

على نحو مميز بأنظمة الحكم الاستبدادية، كالاستعمار مثلاً (كما في الهند البريطانية أو أيرلندا)، ودول الحزب الواحد (كالاتحاد السوفييتي في الثلاثينات، أو الصين، أو كمبوديا فيما بعد)، والديكتاتوريات العسكرية (كإثيوبيا أو الصومال). وما المجاعةُ الراهنة بكوريا الشمالية إلا مثالٌ متواصلٌ لذلك.(*)

ولا يتحمل المغارمَ المباشرةَ للمجاعة إلا الناسُ الذين يعانون لا الحكومة الحاكمة. فلا يجوع الحكامُ قط. لكن، عندما تكون الحكومة مسؤولةً أمام الشعب، وعندما يكون هناك نقلٌ حر للأخبار وانتقادٌ عام غيرُ مراقَب، يكون للحكومة كذلك دافعٌ قوي لبذل قصارها لاستئصال المجاعات.(**)

(*) حول مجاعات كوريا الشمالية، وصِلَتِها بالحكم الاستبدادي، انظر Andrew S. Natsios, *The Great North Korean Famine* (Washington, DC: Institute of Peace Press, 2002), and Stephan Haggard and Marcus Noland, *Famine in North Korea: Markets, Aid, and Reform* (New York: Columbia University Press, 2007).

(**) تجدر الإشارة هنا إلى أن الشكوكَ التي حامت حول هذا الطرح كانت تثار أحياناً بالإشارة إلى أن ثمة في الواقع مجاعات، أو على الأقل أحوالٌ شبيهةٌ بها، ببعض البلدان التي بدأت نوعاً ما من الانتخابات الديمقراطية، مع غياب السمات الأخرى التي تجعل من الديمقراطية ديمقراطيةً مسؤولة. وضرب بعضُ المراقبين مثلاً النيجر، التي كان فيها انتخابات ومجاعات، لإثبات عكس الأطروحة. النقطة التي ينبغي إدراكُها هنا هي، كما قالت النيويورك تايمز في إحدى افتتاحياتها، أن الصلة بين الحافز ومنع المجاعة تنطبق تحديداً على الديمقراطية غير المعطلة. ولم تكن النيجر مؤهلة ديمقراطياً على هذا المستوى، لأن الديمقراطية لا تعمل بالانتخابات وحسب (التي أقامتْها النيجر مؤخراً)، بل تستند كذلك إلى مؤسسات ديمقراطية أخرى تُنتج المساءلة. وقد عبَّرت التايمز عن المسألة تعبيراً أوضح بكثير فقالت: 'رأى أمارتيا سِن، ورأيُه حق، أنْ «لم تحدث في تاريخ العالم مجاعةٌ قط في ديمقراطية غير معطلة». وتعبير «غير معطَلة» هاهنا مهم: فالزعماء الذين يكونون مسؤولين حقاً أمام شعوبهم تكون لديهم حوافزُ قوية لاتخاذ إجراءٍ وقائي. أما السيد تانديجا [رئيس الحكومة النيجيرية]، الذي استقبله الرئيس بوش في البيت

فضلاً عن الصلة المباشـرةِ الوثيقة للحكم بالنقاش بالحافز السياسي إلـى منـع المجاعـات، ثمة مسـألتان محددتان أُخريان قد تسـتحقان هاهنا التنويه. أولاً، أنَ نسبةَ السكان المتأثرين بالمجاعة، أو حتى المهددين بها، تميـل إلـى أن تكونَ صغيرةً جداً - أقل عادةً من 10 في المائة (وغالباً أقل من ذلك بكثير) ونادراً جداً ما تبلغ هذا الحد. فلو صح أنَّ ضحايا المجاعة الساخطين هم فقط مَن يصوت ضد الحكومة الحاكمة عندما تفشو المجاعة أو توشـك علـى ذلك، لَظَـلَ الحكمُ آمناً تماماً. إنَّ الـذي يجعل مجاعةً ما كارثةً سياسية كبرى للحكومة الحاكمة هو فعلُ النقاش العام الذي يَشحن نسـبةً كبيـرةً جـداً من جمهـور العموم ويدفعهـا إلى الاحتجـاج والصراخ علـى الحكومـة 'اللامبالية' ومحاولةِ إسـقاطها. ففي إمـكان النقاش العام لطبيعـة الكارثـة أن يجعلَ مصيرَ الضحايا قضيةً سياسـيةً قوية ذاتَ مفاعيل بعيدةِ الأثر على أجواء التغطية الإعلامية والنقاش العام، وفي النهاية على أصـوات الآخريـن - وهم أغلبيـةٌ كامنة.(*) وما القـدرةُ على جعل الناس، من خلال النقاش العام، يهتمون لمحن بعضهم بعضا ويتفهمون الأوضاعَ المعاشية للآخرين بشكلٍ أفضل بأدنى إنجازاتِ النقاشِ العامِ شأنا.

وتتعلـق النقطـة الثانية بالـدور الإعلامي للديمقراطيـة الذي يتخطى وظيفتَها كحافز؛ ففي المجاعة الصينية 1958-61، على سبيل المثال، ظَل

الأبيـض فـي يوليـو الماضي بصفته ديمقراطياً نموذجياً، من الواضح أنه يحتاج إلى دورةٍ إضافية في علم الاقتصاد الإنساني والديمقراطية المسـؤولة' ('Meanwhile, People Starve', *New York Times*, 14 August 2005).

(*) لكل هذا صلةٌ واضحة بالنقاشات المطروحة في الفصول السابقة، لاسيما الفصل 8، 'العقلانيـة والآخـرون'، والفصـل 15، 'الديمقراطية والنقاش العام'. كذلك للتفكير المحايـد بمختلـف أنواعـه المبيَنـةِ في الفصل 9، 'تعدد مسـارات التفكير المحايد' صلة بالمشاركة السياسية التي يمكن أن تنجمَ عن محنة ضحايا المجاعة، وتنطوي لا على التفكير بالتعاون وتبادل المنافع فحسـب بل على إحسـاس المُنعَمين ببلد تتهدده مجاعة بمسؤوليتهم كـ'قوةٍ مؤثرة' 'effective power' تجاه الأضعف حالاً من الناس، بفضل النقاش العام.

فشلُ ما سُميَ 'القفزة الكبرى للأمام'، التي اشتملت على توسيعٍ عنيف لسيطرة الدولة على الإنتاج collectivization سراً محروساً بعناية. ولم يكن الجمهور في الصين أو خارجها يعرف الكثير عن طبيعة وحجم ونطاق المجاعة المتفشية هناك.

بالفعل، فقد ضلل فقدانُ نظام التوزيع الحر للأخبار في النهاية الحكومةَ نفسَها، التي صارت تتغذى بدعايتها السياسية هي والتقاريرِ المتفائلة لموظفي الحزب المحليين المتنافسين على نيل ثقة بكين. بالطبع، كانت الأعدادُ الضخمة للكوميونات أو التعاونيات التي فشلت في إنتاج ما يكفي من الحبوب على عِلم بالمشكلة التي هي مشكلتُها. لكنها بسبب التعتيم على الأخبار لم تكن تعرف الشيءَ الكثير عن الفشل المتفشي على نطاقٍ واسع في أرياف الصين. ولم تشأ أيُ تعاونية الاعترافَ بفشلها وحدها، وكانت تصل إلى الحكومة ببكين تقاريرُ متفائلة عن النجاحات الكبرى حتى من الكوميونات التي كانت تفشل فشلاً ذريعاً. وبجمعها هذه الأرقام، اعتقدت السلطات الصينية واهمةً أنها حصلت على 100 مليون طن من الحبوب زيادةً عما حصلت عليه في واقع الأمر، بينما كانت المجاعة تتعاظم لتصلَ إلى ذروتها.(*)

وبالرغم من أنَّ الحكومةَ الصينية كانت ملتزمةً كلَ الالتزام بالقضاء على الجوع بالبلاد، فهي لم تُجرِ تعديلاً جوهرياً على سياساتِها الكارثيةَ (المرتبطةِ بـ«القفزة الكبرى للأمام» العمياءِ تلك) خلال سنوات المجاعة الثلاث. وما كان لهذه العِزَّةِ بالإثم أن تأخذَ الحكومةَ الصينيةَ لولا غيابُ المعارضة السياسية ووسائل الإعلام المستقلة، وعجزُ الحكومة عن أن ترى الحاجةَ إلى تغيير سياساتها، على الأقل لافتقارها إلى المعلومات

(*) انظر T. P. Bernstein, 'Stalinism, Famine, and Chinese Peasants', *Theory and Society*, 13 (1984), p. 13. وانظر كذلك Carl Riskin, *China's Political Economy* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

الكافية عن مدى فشل «القفزة الكبرى للأمام».

من المثير للاهتمام الإشارةُ إلى أن رئيسَ اللجنة المركزية ماو، حتى هـو، الـذي كان لآرائه الراديكالية دورٌ كبيرٌ جداً في إطلاق 'القفزة الكبرى للأمام' والإصرار الذي لا يلين عليها، حدد دوراً خاصاً للديمقراطية، بعد أن أدرك الفشـلَ بعد فوات الأوان. ففي العام 1962، بُعيدَ إجهاز المجاعة على المليون العاشـر من ضحاياها، أدلى ماو بالملاحظة التالية في تجمعٍ لـ 7000 من كوادر الحزب الشيوعي:

دون ديمقراطيـة، لا تسـتطيعون فهـمَ مـا يجـري تَحتكُم؛ وسـيكون الوضعُ العام غامضاً؛ وسـتكونون عاجزين عن جمع ما يكفي مِن آراء مِن الأطـرافِ كافة؛ وسـيتعذر التواصلُ بين القمة والقاعدة؛ وسـتعتمد أجهزةُ القيادة العليا على رأيٍ متحيزٍ فاسـد للبت في المسـائل، وسـوف يصعب عليكـم تجنـبُ الذاتية؛ ويكـون التوصلُ إلـى وحدةِ الفهم ووحـدةِ الفعل والمركزيةِ الحقيقيةِ مُحالاً.(*)

دفاعُ ماو عن الديمقراطية هنا دفاعٌ محدودٌ جداً، بالطبع. فهو لا يركز إلا على الجانب الإعلامي للحرية السياسية، متجاهلاً ما لها من دورٍ حافز وأهميـةٍ جوهرية وتأسيسـية.(**) لكنـه مع ذلك مثيرٌ للغايـة أن يعترفَ ماو نفسُـه بحجم الكارثةِ التي أوصل السياسـاتِ الرسميةَ إليها غيابُ الصلات الإعلاميـة التـي كان يمكـن أن يوفرَها النقـاشُ العام الأكثـرُ فاعلية لأجل تفادي هذا النوع من الكوارث التي عاشتها الصين.

(*) نقلاً عن ماو تسي-تونغ، في: *Mao Tse-tung Unrehearsed, Talks and Letters: 1956 71*, edited by Stuart Schram (Harmondsworth: Penguin, 1974), pp. 277–8.

(**) حـول هـذه النقطـة، انظـر كذلـك Ralph Miliband, *Marxism and Politics* (London: Oxford University Press, 1977), pp. 149–50، الـذي يقـدم تحليـلاً كاشفاً وتقييماً لافتيْن لهذا التحول الغريب في فكر ماو السياسي.

الديمقراطية والتنمية

كان أغلبُ المائلين إلى الديمقراطية حتى الآن متحفظين نوعاً ما في الإشارة إلى أن الديمقراطيةَ وحدَها يمكن أن تعززَ التنميةَ وتحسنَ الرفاه الاجتماعي – ومالوا إلى اعتبارهما هدفين جيدين لكنهما مختلفيْن ومنفصليْن كثيراً الواحدُ عن الآخر. بَيْدَ أنَّ المائلين عنها بدا أنهم، في المقابل، راغبين كلَ الرغبة في التعبير عن تشخيص ما يعتبرونه توتراتٍ جدية بين الديمقراطية والتنمية. يأتي منظرو الفصل العملي – 'احزمْ أمركَ وقل: هل تريد الديمقراطيةَ أم التنميةَ تريد؟' – أو على الأقل يبدأون من بلدان شرق آسيا، وتتعاظم أهميةُ رأيِهم مع إحراز كثيرٍ من هذه البلدان نجاحاتٍ عظيمة – في السبعينات والثمانيات وما بعدها كذلك – في تعزيز النمو الاقتصادي دون اتباع سبيلِ الديمقراطية. وقد أدت ملاحظةُ عددٍ محدود من تلك الأمثلة بسرعة إلى نوعٍ من النظرية العامة: أنَّ الديمقراطياتِ بالغةُ السوء في تسهيل التنمية، بالمقارنة مع ما كانت تستطيع أنظمةُ الحكم الفردي تحقيقَه. أوَلم تحققْ كوريا الجنوبية وسنغافورة وتايوان وهونغ كونغ تقدماً اقتصادياً مدهشاً دون تلبية الشروط الأساسية للحكم الديمقراطي، في البداية على الأقل، وتنجحِ الصين الأوتوقراطية بعد الإصلاحات الاقتصادية سنة 1979 في تحقيق نموٍ اقتصادي أفضلَ بكثير من الهند الديمقراطية؟

للتعامل مع هذه المسائل، يتعين علينا إيلاءُ اهتمامٍ خاص لمضمون ما يمكن تسميتُه تنمية ولتفسير الديمقراطية (لاسيما دور كلٍ من التصويت والنقاش العام). إذْ لا يمكن أن ينفصلَ تقييمُ التنمية عن الحيوات التي يمكن أن يحياها الناس والحريةِ الحقيقية التي بها يتمتعون. ونادراً ما تقاس التنمية بمجرد تحسين بنودِ يُسرٍ جامدة، كارتفاع إجمالي الناتج الوطني (أو الدخول الشخصية)، أو التصنيع – على أهمية هذه الأمور كوسائلَ إلى الغايات الحقيقية. لا بد أن تعتمدَ قيمتُها على مقدار ما تقدمه

لحيوات وحرية الناس المعنيين، وهما أمران لا بد أن يكونا هما إنسانَ عينِ التنمية [إنْ كان لها أن تكونَ تنميةً إنسانية].(*)

وإذا فُهِمتْ التنمية بالمعنى الواسع للكلمة، مع التركيز على الحيوات البشرية، استبان على الفور وجوبُ النظر إلى علاقة ما بين التنمية والديمقراطية، من ناحية، بدلالة ما لها من صلةٍ تأسيسية، لا بدلالة ما لها من صلاتٍ خارجيةٍ فقط. وبالرغم من التساؤل غالباً عما إذا كانت الحرية السياسية 'تفضي إلى التنمية'، يجب علينا ألا نغفلَ عن إدراك أمرٍ حاسم وهو أنَّ الحرياتِ السياسيةَ الأساسية والحقوقَ الديمقراطية مِن 'مكونات' التنمية. وما ينبغي إثباتُ صلتِها بها بشكلٍ غير مباشر من خلال إسهامها في نمو إجمالي الناتج الوطني.

لكنْ، بعد إدراك هذه الصلة المركزية بين التنمية والديمقراطية، يتوجب علينا كذلك تحليلُ الديمقراطية تحليلَ مآلات consequential analysis، لأن هنالك أنواعاً أخرى من الحريات أيضاً (غير الحريات السياسية الأساسية والحقوق المدنية)، تسترعي الاهتمام. فلا بد لنا، مثلاً، من الاهتمام للفقر الاقتصادي. فيكون لدينا مِن ثَمَ سببٌ للاهتمام للنمو الاقتصادي حتى بالدلالة الضيقة لإجمالي الناتج الوطني أو حصة الفرد من إجمالي الناتج المحلي، لأنَّ في إمكان زيادة الدخل الحقيقي تمهيدَ السبيل إلى بعض الإنجازات المهمةِ حقاً؛ فقد ثبت الآن إلى حدٍ ما، مثلاً، وجود علاقةٍ عامة بين النمو الاقتصادي وإزالة الفقر، تكملها الشواغلُ التوزيعية. ففضلاً عن توليدها دخلاً لكثيرٍ من الناس، تميل عملية النمو الاقتصادي إلى زيادة حجم الدخل العام، الذي يمكن استخدامُه للأغراض الاجتماعية، كالتعليم والخدمات الطبية والرعاية الصحية وغيرها من التسهيلات التي تحسن مباشرةً حيواتِ وقدراتِ الناس. بالفعل، تكون زيادة الدخل العام أحياناً نتيجة النمو الاقتصادي السريع أسرعَ بكثير من النمو الاقتصادي

(*) اهتممتُ لهذه المسألة في الفصل 11، 'الحيوات والحريات والقدرات'.

نفسِه (فمع نمو الاقتصاد الهندي، مثلاً، في السنوات الأخيرة بمعدل 7 إلى 8 إلى 9 في المائة في السنة، ارتفع الدخل العام بمعدل 9 إلى 10 إلى 11 في المائة تقريباً). يخلق الدخل العام فرصةً يمكن أن تستغلَها الحكومة لجعل توزُّع عملية التوسع الاقتصادي أكثر عدلاً. هذا، بالطبع، ظرفٌ محتمل، لأن الاستخدامَ الفعلي لزيادة الدخل العام مسألةٌ أخرى على قدرٍ كبير من الأهمية، لكنَّ النموَ الاقتصادي يخلق الظرف عندما تمارِس الحكومةُ هذا الخيار بمسؤولية.(*)

يقوم أوضحُ انتقاد حول التوافق بين الديمقراطية والنمو الاقتصادي السريع على بعض المقارنات بين بلدانٍ منتقاة، مع التركيز خاصةً على اقتصاديات شرق آسيا سريعةِ النمو، من جهة، والهند من جهةٍ أخرى، بما لها من تاريخٍ طويل في ضعف نمو إجمالي الناتج الوطني ووقوفِه عند حد 3 في المائة في السنة. لكنَّ المقارناتِ الأوفى بين البلدان، فيما هي به جديرة (ولا يمكن أن يكونَ هذا أقلَ جدارةً من الممارسة السائدة القائمة على استخلاص نتيجةٍ كبيرة من حفنةٍ لا غير من المفاضلات الانتقائية بين عددٍ من البلدان)، لم تقدم أيَ سندٍ تجريبي لاعتقاد أن الديمقراطية تضادُ النموَ الاقتصادي.(**) وبالرغم من العادة الدراجة للاستشهاد بالهند كدليلٍ حي على البلدان الديمقراطية التي يظل نموها الاقتصادي أبطأ بكثير من النمو الاقتصادي للبلدان الأوتوقراطية، فإنَّ تسارعَ النمو الاقتصادي للهند تسارعاً ملفتاً (وقد بدأ هذا التسارع في الثمانينات لكنه قَوِيَ بثبات بفضل الإصلاحات الاقتصادية في التسعينات واستمر بمعدلٍ مرتفع منذ ذلك

(*) حول التباينات الهامة لمختلف أنواع استخدام – أو تبديد – الموارد التي يأتي بها النمو الاقتصادي، انظر كتابي المشترك مع جان دريز Amartya Sen and Jean Drèze, *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

(**) انظر، مثلاً، Adam Przeworski et al., *Sustainable Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Robert J. Barro, *Getting It Right: Markets and Choices in a Free Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).

الوقت) جعل من الصعب الآن استخدامَ الهند كمثالٍ أساسي لبطء التقدم الاقتصادي في ظل الحكم الديمقراطي. ومع ذلك فالهندُ اليوم ليست أقلَ ديمقراطيـةً منها في الستينات أو السبعينات.(*) بالفعل، فثمـة أدلةٌ غامرة على أنَّ المناخَ الاقتصاديَ اللطيف يعزز النموَ الاقتصادي أكثر مما تعززه ضراوةُ النظام السياسي الشرس.(**)

الأمن البشري والسلطة السياسية

كذلك، يتعين علينا تخطي مسألة النمو الاقتصادي لفهم المتطلبات الأوفى للتنمية والسعي للرفاه الاجتماعي. ثمة أدلةٌ جمة لا يسعنا تجاهلُها على أن الديمقراطيةَ والحقوقَ السياسيةَ والمدنية تميل إلى تحسين أشكال الحريـة الأخـرى (كالأمـن البشـري human security) من خـلال إعطاء صـوت، في كثيرٍ مـن الظروف على الأقل، للمحرومين وضعاف الحال. وتلك مسـألةٌ مهمة، ومرتبطـة ارتباطاً وثيقاً بـدور الديمقراطية في النقاش العـام وتعزيـز 'الحكم بالنقـاش'. فنجاحُ الديمقراطية فـي منع المجاعات واحدٌ من جملة الإسـهامات متعـددة الجوانب للديمقراطية في تعزيز أمن وسلامة الناس، لكن ثمة كذلك ميادينُ تطبيقيةٌ أخرى عديدة.(***)

(*) الهنـد كذلـك مثـلٌ معاكس للأطروحة التي تتردد أحياناً ومفادُها أن دخلَ الفرد ببلدٍ ما يجب أن يكونَ مرتفعاً ارتفاعاً معقولاً لاستقرار النظام الديمقراطي بهذا البلد.

(**) لا بد من الإشـارة هنا إلى أنه، بالرغم من هيمنة السياسـات الاقتصادية المشوشـة بالهند لعقودٍ عدة، سمح النظام الديمقراطي ذاتُه ببعض الإصلاحات الضرورية التي يمكن أن تجعل النموَ الاقتصادي أسرعَ بكثير، ومهد لهذه الإصلاحات السبيل.

(***) انظـر تقريـرَ لجنة الأمن البشـري، التي شـكلتْها الأمـم المتحدة وحكومة اليابان: *Human Security Now* (New York: UN, 2003). وقد تشرفتُ برئاسة هذه اللجنة بالاشتراك مع الدكتورة ساداكو أوغاتا؛ الشخصيةِ ذاتِ الرؤى، والمفوضة السامية السـابقة للأمم المتحدة لشـؤون اللاجئين. وانظر كذلك Mary Kaldor, *Human Security: Reflections on Globalization and Intervention* (Cambridge: Polity Press, 2007).

إنَّ القوةَ الحمائية للديمقراطية بتوفيرها الأمنَ للناس هي، في الواقع، أوسعُ بكثير من مجرد منع المجاعة. لم يكن فقراءُ كوريا الجنوبية المزدهرة أو إندونيسيا يفكرون كثيراً بالديمقراطية عندما بدا لهم أن الحظوظَ الاقتصادية للجميع تزداد، لهم معاً، في الثمانينات وأوائل التسعينات، لكنْ عندما نزلت بهم الأزمة الاقتصادية (وشعروا بالفُرقة) أواخرَ التسعينات، أدركوا فداحةَ افتقارهم إلى الديمقراطية والحقوق السياسية والمدنية، لاسيما أولئك الذين تدهورت مواردُهم الاقتصادية وحيواتُهم أشدَ التدهور. وأصبحت الديمقراطية فجأةً مسألةً مركزية بهذه البلدان، واتخذت كوريا الجنوبية مبادرةً كبرى في هذا الاتجاه.

أفادت الهند، دون شك، من الدور الحمائي للديمقراطية في منح الحكام حافزاً سياسياً ممتازاً لاتخاذ إجراءاتٍ داعمة عندما يلوح في الأفق شبحُ الكوارث الطبيعية. لكنْ يمكن أن يكونَ تطبيقُ الديمقراطية وأثرُها بعيداً جداً عن الكمال، كما في الهند، بالرغم من الإنجازات الماثلة التي لا يماري فيها أحد. [هاهنا] تعطي الديمقراطيةُ فرصةً للمعارضة للضغط لإحداث تغيير حتى عندما تكون المشكلةُ مزمنة ولها تاريخٌ طويل، لا حادةً مفاجئة، كما هي الحال في المجاعات. يعكس الضعفُ النسبي للسياسات الاجتماعية الهندية في التعليم المدرسي والرعاية الصحية الأساسية وتغذية الطفل والإصلاح الزراعي الأساسي والمساواة بين الجنسين قصوراً في النقاش العام والضغط الاجتماعي الملتزم سياسياً (بما في ذلك ضغط المعارضة)، لا قصوراً في التفكير الرسمي للحكومة فحسب.(*) بالفعل، توفر الهند مثالًا ممتازاً للإنجازات

(*) يمكن أن تلامَ الصحافة الهندية كذلك لقلة حولِها وطَوْلها في التعامل مع حالات الحرمان المستديمة لا الفورية المهلكة. للوقوف على تحليلٍ لهذه المشكلة من أحد أبرز محرري الهند، انظر N. Ram, ‘An Independent Press and Anti-

المهمة للديمقراطية وإخفاقاتِها النوعية المتصلة بقصور استغلال الفرص التي أتاحتها المؤسسات الديمقراطية. وثمة سببٌ قوي لتجاوز الجانب المؤسسي للديمقراطية (نيتي الديمقراطية) المتعلقِ بالانتخابات إلى ما يتمخض عنها في الواقع من نتائج (نيايا الديمقراطية).

الديمقراطية واختيار السياسة

لم تُسيَسِ الحاجةُ الماسة إلى السياسات الاجتماعية بما فيه الكفاية إلا في بعض أنحاء الهند وحسب. لعل تجاربَ ولاية كيرالا تضرب أبلغَ مثلٍ لذلك، حيث لقيت الحاجة إلى التعليم الشامل والرعاية الصحية الأولية والمساواة الأولية بين الجنسين تأييداً سياسياً مؤثراً. يكمن تفسير ذلك في الماضي والحاضر معاً: فمن التوجه التعليمي للحركات المناهضة للطبقة العليا بكيرالا (التي ورثها حزب اليسار الحالي بكيرالا)، إلى أُولى مبادرات 'الممالك المحلية' لترافاكور وكوشين (اللتين بقيتا خارج الحكم البريطاني للهند لأسبابٍ تتعلق بالسياسات المحلية)، إلى الأنشطة التبشيرية المنتشرة في المدارس (التي لم تُقتَصَر آثارُها على المسيحيين الذين يشكلون خمسَ سكان كيرالا)، إلى الصوت القوي للنساء في القرارات العائلية، المرتبطة في جانبٍ منها بوجود وبروز حقوق وراثة الأملاك عن الأم لفرقةٍ كبيرة ومؤثرة من الطائفة الهندوسية – هم النايرthe Nairs [طبقة حكام ومحاربي وأعيان مُلاك كيرالا الهندوس قبل الاستقلال].(*) وقد مضى الآن وقتٌ طويل أحسنتْ فيه كيرالا استخدامَ

hunger Strategies: The Indian Experience', in Jean Drèze and Amartya Sen (eds), *The Political Economy of Hunger* (Oxford: Clarendon Press, 1990). انظر كذلك: Kaushik Basu, *The Retreat of Democracy* (Delhi: Permanent Black, 2007).

(*) حول هذه المسائل، انظر كتابي: *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Oxford University Press, 1999). وانظر كذلك Robin

الإرادة السياسـية والصوت السياسـي لتوسـيع نطاق الفـرص الاجتماعية. ومن المؤكد أنَّ استخدامَ المؤسسات الديمقراطية ليس مستقلاً عن طبيعة الظروف الاجتماعية.

مـن الصعـب التملـصُ مـن الاسـتنتاج العـام أنَّ الأداءَ الاقتصـادي والفرصـةَ الاجتماعيـة، والصـوتَ السياسـي، والنقـاشَ العـام كل أولئـك مرتبـطٌ بعمق بعضُـه ببعض. وثمة علاماتٌ قوية علـى التغيير في الميادين التـي كان فيهـا الإصـرار على اسـتخدام الصـوت السياسـي والاجتماعي أقـوى فـي الآونة الأخيـرة. وقد ولَّدتْ مسـألةُ التمييز بين الجنسـين كثيراً من الاشـتباك السياسي في السنوات الأخيرة (بقيادة الحركات النسوية في الغالـب)، وأضاف هذا إلى الجهود السياسية المصمِمة على تقليص التباين بيـن الجنسـين فـي الميادين الاجتماعيـة والاقتصادية. هنـاك تاريخٌ طويل بالهند لبروز النسـاء في ميادينَ معينة، ومن ذلك شـغلهن مناصبَ سياسـية قيادية. وبالرغم من أن تلك الإنجازات كانت مرتبطةً دون شـك بأصوات النسـاء (التي سـاندتْها فرصُ المشـاركة السياسية في السـنوات الأخيرة)، اقتُصـر أثرُهـا إلى حدٍ بعيد على قطاعاتٍ صغيرةٍ نسـبياً - الشـرائح الأكثر غنىً في الغالـب - من السـكان.(*) ومن السـمات المهمة لارتفاع أصوات النسـاء في الحياة العامة المعاصرة بالهند الاتسـاعُ التدريجي لهذه التغطية الاجتماعيـة. ومـا يزال الطريق طويلاً أمام الهند لإزالة التمييز ضد النسـاء

Jeffrey, *Politics, Women, and Well-being: How Kerala Became a 'Model'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); V. K. Ramachandran, 'Kerala's Development Achievements', in Jean Drèze and Amartya Sen (eds), *Indian Development: Selected Regional Perspectives* (Oxford and .Delhi: Oxford Univcrsity Press, 1996)

(*) في حين أتت أغلب الزعامات السياسية النسائية بالهند من نخبة المدن، هناك حالاتٌ قليلة من النجاحات السياسية اللافتة لزعيمات محليات لبعض الجماعات المنتمية إلى الطبقات الريفية الدنيا، أتين من الشرائح الأكثر ثراءً في تلك الجماعات.

في المناصب، لكنَّ ازديادَ المشاركة السياسية في الدور الاجتماعي للنساء كان تطوراً هاماً وبَنّاءً في الممارسة الديمقراطية بالهند.

على وجه العموم، بدأت إمكانات التحريك السياسي حول مسائل التفاوت الاجتماعي والحرمان تُستَغل الآنَ أكثرَ من ذي قبل، بالرعم من انحسار الالتزام بهذه المسائل لعدة سنوات بفعل السياسات الطائفية التي حرفت الاهتمام عن هذه الشواغل. وقد نشِطت الحركات المنظَمة أكثرَ بكثير في الآونة الأخيرة مستندةً بصفةٍ عامة إلى مطالب حقوق الإنسان، كالحق في التعليم المدرسي، وحق الغذاء (لاسيما وجبات منتصف النهار المدرسية)، واستحقاق الرعاية الصحية الأساسية، وضمانات المحافظة على البيئة، والحق في 'العمل المضمون'. تعمل هذه الحركات على تركيز الاهتمام على إخفاقاتٍ مجتمعيةٍ معينة، في جانبٍ من الأمر كمتممٍ للنقاشات العامة الواسعة في وسائل الإعلام، كما توفر هامشاً أوسع للمطالب المهمة اجتماعياً.

لا شك يمكن استخدام الديمقراطية لتعزيز العدالة الاجتماعية وجعل السياساتِ أفضلَ وأعدل. لكنَّ العمليةَ ليست، مع ذلك، تلقائية وتتطلب إرادةً سياسية من جانب المواطنين الملتزمين سياسياً. وبالرغم من أن العِبَر المستخلَصة من التجارب العملية المدروسةِ هنا أتت في المقام الأول من آسيا ولاسيما الهند والصين، يمكن استخلاص عِبَرٍ مشابهة من مناطقَ أخرى، كالولايات المتحدة والبلدان الأوروبية.(*)

(*) بالفعل، تظل ممارسة الديمقراطية بعيدةً كل البعد عن المثالية في أقدم ديمقراطيات العالمِ من حيث العقبات التي تقف في طريق المشاركة وأثر التغطية الإعلامية (وإنْ بدا أنَّ حاجزاً كبيراً أزيل من طريق المشاركة، على مستوى القمة مؤخراً، بانتخاب باراك أوباما رئيساً). حول مشكلات ممارسة الديمقراطية بالولايات المتحدة، انظر هذا الكتاب الكاشف لرونالد دفوركن Ronald Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

حقوق الأقليات وأولويات الاستيعاب

أتحـول، أخيـراً، إلـى ما هو دون شـك أصعبُ المسـائل التي يتعين على الديمقراطية معالجتُها. فبالرغم من أنَّ إدراكَ أنَّ على الديمقراطيةَ أن تُعنـى بحكم الأكثريـة وحقوق الأقليات ليس فكرةً جديـدة، كثيراً ما يُنظر إلـى الديمقراطيـة، في السـياق التنظيمـي (كما بينتُ في الفصل السـابق)، على أنها تصويت وحكم أغلبية وحسـب. أما الفهم الأوسـع للديمقراطية بصفتها نقاشـاً عاماً (كما بينتُ في الفصل السـابق)، الذي يشمل استخدامَ التصويت لكنه يمضي إلى ما هو أبعد من ذلك، فيمكن أن يستوعبَ أهميةَ حقـوق الأقليـات دون تجاهـل أصـوات الأغلبية كجزءٍ من البنـاء الجامع للديمقراطية. وكان رائد نظرية الخيار الاجتماعي من القرن الثامن عشـر، المركيز دو كوندورسـيه، قد حذَّر من 'المبدأ، الذي شـاع كثيراً بين قُدامى الجمهوريين ومُحْدَثيهم، أنَّ في إمكان القلة إذا امتلكت الشرعية التضحيةَ بالكثرة'(*)

تبقى، مع ذلك، مشـكلةُ ميل الأغلبيةِ القاسـية، التي لا تشـعر بوخز الضميـر لإلغاء حقوق الأقلية، إلى جعل المجتمع يواجه خياراً قاسـياً بين تأييـد حكـم الأغلبيـة وضمان حقـوق الأقليات. لذلك يكون تشـكيلُ قيمِ التسامح ذا أهميةٍ مركزيةٍ جداً لعمل النظام الديمقراطي بشكلٍ مريح (كما بينتُ في الفصل 14).

(*) Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix* (1785; New York: Chelsea House, 1972), in *Oeuvres de Condorcet*, edited by A. Condorcet O'Conner and M. F. Arago (Paris: Firmin Didot, 1847–49), vol. 6, pp. 176–7. وانظر كذلك ما دار مِن نقاشَ حول هذه المسـألة وغيرها من مسـائل في Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), chapter 6.

تسري هذه المسائل كذلك على دور الديمقراطية في منع العنف الطائفي. المشكلةُ هنا أعقدُ من إدراك أنَّ في إمكان الديمقراطية إبعادُ شبح العنف الطائفي مثلما أبعدت شبحَ المجاعة، هكذا ببساطة. فبالرغم من أنَّ ضحايا المجاعة يشكلون نسبةً ضئيلة من سكان أي بلدٍ تهدده، فإنَّ الديمقراطيةَ تمنع المجاعة لأن محنةَ هذه الأقلية تُسيَس بالنقاش العام لتوليد أغلبيةٍ ضخمة لمنع المجاعة، ولأن عمومَ السكان لا يكون لديهم [عادةً] سببٌ خاص لحمل أي ضغينةٍ متأصلة - أو حقدٍ دفين يمكن استغلالُه - تجاه الضحايا المحتملين للمجاعة. أما في الصراع الطائفي، حيث يكون في استطاعة المتطرفين تحريكُ العداوات بين الطوائف بالغوغائية، فالعمليةُ أكثرُ تعقيداً بكثير.

يعتمد دورُ الديمقراطية في منع العنف الطائفي على قدرة العمليات السياسية الاستيعابية والتفاعلية على كبح التعصب المسموم لفكر التفرقة الطائفية. وقد كانت هذه مسألةً ذاتَ شأن في الهند المستقلة، لاسيما لأن الحكومةَ العلمانية متعددةَ الديانات وُلدت في فترةٍ من الصراع والعنف الطائفي العنيفين في الأربعينات، فترةٍ كانت قصيرةً بتعداد السنين لكنها طويلة بظلها المديد من الشعور بالتهديد. وقد ناقش المهاتما غاندي المشكلةَ بصراحة بهذا الشكل في توضيحه أهميةَ الاستيعاب كجزءٍ أساسي من الديمقراطية التي كانت تسعى لها الحركة الاستقلالية التي كان يقود.(*)

وكان هناك بعضُ النجاح في هذا الشأن، وخرجت علمانيةُ الهند الديمقراطيةُ سليمةً بصفةٍ عامة، بالرغم من التوترات التي كانت تحصل من

(*) كتب غاندي عن هذا الموضوع؛ انظر *The Collected Works of Mahatma Gandhi* (New Delhi: Government of India, 1960). وانظر كذلك كتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Allen Lane, 2006)، لاسيما الصفحات 165-69.

حيـنٍ لآخر، وذلك بالتسـامح والاحترام المتبادليْن. لكـنَّ نجاتَها لم تَحُل، مـع ذلـك، دون انـدلاع العنـف الطائفي بصفـةٍ دورية، غالبـاً بتحريضٍ من جماعاتٍ سياسـية مسـتفيدة من هكذا تشرذم. السبيلُ الأوحد للتغلب على أثـر الغوغائيـة الطائفية هو تبنـي قيمٍ أرحب تتخطى الحواجـزَ الفاصلة بين الطوائف. وإنَّ الاعترافَ بالهويات المتعددة للشـخص الواحد، وما الهويةُ الدينيـة إلا واحـدةٌ منهـا فقط، حاسـمُ الأهميـة في هذا الشـأن؛ فالهندوس والمسلمون والسيخ والمسيحيون بالهند، مثلاً، لا يتشاطرون جنسيةً واحدة فحسب، بل يمكن أن يتشاطروا هوياتٍ أخرى كذلك، حسب الفرد، كاللغة، والأدب، والمهنـة، والمكان، وكثيرٍ من أسـس التصنيـف الأخرى.(*) تتيح السياسـات الديمقراطية الفرصةَ لمناقشة الانتماءات غير الطائفية والمزاعم المنافسـةِ لها حول الانقسـامات الدينية.(**) وعندما شن متطرفون مسلمون (أغلـب الظن أنهم باكسـتانيو الأصل) هجمـات مومباي في نوفمبر 2008، لـم تَثُـر ردةُ الفعـل التي خيف منها كثيراً ضد المسـلمين الهنود ويعود جلُ الفضل في ذلك إلى النقاش العام الذي تلا الهجمات، وشارك فيه مسلمون وغير مسلمين مشاركةً غنية. ففي استطاعة الديمقراطية المساعدةُ على خلق إدراكٍ أرحبَ بتعدد هويات الناس، ما في ذلك شك.(***)

(*) بالمثـل، لـم تكـن لنشـطاء الهوتـو، الذين ارتكبوا أعمالَ عنفٍ فظيعةً ضد التوتسـي برواندا سنة 1994، هويتُهم المفرِّقة كهوتو وحسب، بل كانوا يتشاطرون مع التوتسي هوياتٍ أخرى، منها أنهم روانديون وأفارقة وربما كيغاليين.

(**) فـي الهنـد الآن، التـي يشـكل الهنـدوس أكثر من 80 في المائة من سـكانها، رئيسُ الحكومـة سـيخي وزعيـمُ التحالـف السياسـي الحاكـم فيهـا (والحـزب الحاكـم، الكونغـرس) مسـيحيُ الأصـل. وكان لهـا إلـى ذلـك رئيسٌ مسـلم فيمـا بين 2004 و2007 (ورؤساءُ مسلمون أيضاً قبل ذلك)، بحيث لم يكن يشغل أياً من المناصب الحكومية الرئيسية الثلاثة في البلاد في تلك الفترة شخصٌ من الأغلبية السكانية – ومع ذلك لم يكن هناك إحساسٌ ملموس بالامتعاض.

(***) حـول هـذه المسـألة، انظر كتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (2006).

ومع ذلك، ما تزال الفوارق السكانية، كالاختلافات العرقية، متاحةً للاستغلال من طرف أولئك الذين يريدون تنميةَ السخط والتحريضَ على العنف، ما لم تعملِ الروابطُ التي أقامتْها الديمقراطياتُ الوطنية كدرع فعالةٍ تقي من هذا الأمر.(*) وسوف يعتمد الكثير على قدرة السياسات الديمقراطية على توليد قيم متسامحة، إذ لا يكفي مجردُ وجودِ مؤسساتٍ ديمقراطية لضمان النجاح تلقائياً. هنا يظهر الدورُ المهم للغاية الذي يمكن أن تلعبَه وسائلُ الإعلام الكفؤةُ والنشطة لجعل مشكلاتِ جماعاتٍ معينة من الناس ومحنها الإنسانية أوفرَ حظاً من التفهم لدى الجماعات الأخرى.

فنجاحُ الديمقراطية ليس مجردَ امتلاكِ أكملِ هيكليةٍ مؤسسيةٍ يمكن أن نتصور. فهو يعتمد حتماً على أنماط سلوكنا الفعلي وأثرِ التفاعلاتِ السياسية والاجتماعية. ولا يسعنا تركُ المسألة في الأيدي 'الأمينة' للبراعة المؤسسية الصرفة. فعملُ المؤسسات الديمقراطية، كعمل كل المؤسسات الأخرى، يعتمد على قيام عامِلينَ بشر باستغلال الفرص المتاحة لإحداث إنجازاتٍ معقولة. وقد يبدو أن الدروسَ العمليةَ المستفادة من سردنا هذه التجاربَ العملية تكمل، بصفةٍ عامة، البراهينَ النظرية التي سُقنا فيما تقدم من الكتاب، وتدعم القضيةَ المفهوميةَ لاستدعاء الـ نيايا، لا الـ نيتي فحسب، في السعي للعدالة.

(*) تظل أحداثُ الشغب المنظمة التي اندلعت في غوجارات سنة 2002، ولقي فيها زهاء 2000 شخص حتفهم، أغلبهم مسلمون، لطخةً كبيرة في السجل السياسي للبلد، وقد أشار المعارضون لهذه الأحداث في سائر الهند إلى قوة القيم العلمانية بالهند الديمقراطية. وثمة دليل، مستمدٌ من الدراسات الانتخابية، على أن هذه الواقعة المخجلة عززت بالفعل تأييدَ الأحزاب العلمانية في الانتخابات العامة سنة 2004 التي تلت تلك الأحداث المرعبة.

17
حقوق الإنسان والموجبات العالمية

ثمة شيءٌ جذابٌ جداً في فكرة أن تكونَ لكل شخص في أي مكانٍ في العالم، بغض النظر عن جنسيته أو مكانِ إقامتِه أو عرقِه أو طبقتِه أو طائفتِه أو جماعتِه، حقوقٌ أساسية معينة يحترمها الآخرون. وقد استُخدِمت الجاذبيةُ الأخلاقية الكبرى لحقوق الإنسان لأغراضٍ شتى، من مقاومة التعذيب والاعتقال التعسفي والتمييز العنصري إلى المطالبة بإنهاء الجوع والمجاعة والإهمال الطبي على مستوى العالم. في الوقت نفسِه، يَعتبر كثيرٌ من النقاد أنَّ حقوقَ الإنسان الأساسية، التي يُفترض أن يتمتعَ بها الناس ببساطة لأنهم بشر، تفتقر كلياً إلى أي نوع من الأساس العقلي. والسؤالان اللذان يترددان مرةً بعد مرة هما: هل توجد هذه الحقوق؟ وما مصدرُها؟

لا نماري هاهنا في جاذبية حقوق الإنسان كاعتقادٍ عام أو فاعليتِها كخطابٍ سياسي. إنما يتعلق الشكُّ والارتباك بما يُعتقد أنه 'رخاوةُ' أو 'عاطفيةُ' الأساس المفهومي لحقوق الإنسان. إذ يَعتبر كثيرٌ من الفلاسفة والمنظِّرين القانونيين خطابَ حقوق الإنسان مجردَ كلامٍ فضفاض - حَسَنِ النية، أي نعم، بل جديرٍ بالثناء - لكنه لا يتمتع، هكذاً يُفترَض، بكثيرٍ من المتانة الفكرية.

ليس التباينُ الحاد بين الاستخدام واسع النطاق لفكرة حقوق الإنسان والتشكك الفكري في متانتها المفهومية بجديد. فقد اعتَبر إعلانُ الاستقلال الأمريكي أمراً 'بدهياً' أن تكونَ لكل شخص 'حقوقٌ غيرُ قابلةٍ للمصادرة'، وبعد ثلاث عشرة سنة من ذلك، سنة 1789، وكَّد الإعلان الفرنسي لـ'حقوق الإنسان' أنَّ الناسَ يولَدون أحراراً ويبقون كذلك

أحراراً متساوي الحقوق'.(*) لكنْ لم يلبث جيريمي بنتام طويلًا أنْ اقترح في كتابه مغالطات فوضوية *Anarchical Fallacies* الذي وضعه فيما بين 1791-2، ضد 'حقوق الإنسان' الفرنسية، اطِّراحَ كلِ تلك المزاعم. مصراً على أنَّ الحقوقَ الطبيعيةَ هراءٌ محض: وأنَّ الحقوقَ الطبيعية التي لا تسقط بالتقادم، بلاغةٌ فارغة، وهراءٌ متكلِّفٌ صَلِف'،(**) أظن أنه أراد أن يقول إنه نوعٌ من الهراء متصنِّع الرِفعة.

وما يزال الانقسامُ حياً جداً إلى الآن، فبالرغم من الاستخدام المتواصل لفكرة حقوق الإنسان في الشؤون العالمية، ما يزال هناك كثيرون لا يروْن في الفكرة أكثرَ من 'زعيق على الورق' (إذا استخدمنا هذه العبارة الأخرى من عبارات بنتام اللاذعة). وغالباً ما يكون اطِّراحُ حقوق الإنسان شاملاً وموجهاً ضد أي اعتقاد بوجود حقوق يمكن أن تكونَ للناس لمجرد كونهم بشراً، بدل تلك التي تتعلق على أهلياتٍ معينة لهم كالمواطنة، أو تتصل بأحكامٍ معينة في تشريعٍ حقيقي أو في 'القوانين العامة' المسلَّم بها [عموماً].

(*) أتى إعلان 'حقوق الإنسان' من الأفكار الراديكالية المرتبطة بالثورة الفرنسية، التي كانت زلزالاً سياسياً لم يعكس فحسب توترات اجتماعيةً متعاظمة بل انقلاباً فكرياً عميقاً. كذلك عَكَسَ إعلانُ الاستقلال الأمريكي تحولاً في الأفكار الاجتماعية والسياسية. كتب جفرسون يقول: 'كانت الحكومة بداهةً مجردَ أداة، مفيدةٍ نوعاً ما، يسعى من خلالها الناس، الذين وُلدوا متساوين، لتأمين حياتِهم وحرياتِهم الفردية وحقِهم في السعي للسعادة؛ فعندما تحيد حكومةٌ ما عن هذه المقاصد، قال جفرسون ذلك وأطلق عبارةً سيتردد صداها في قصور أوروبا «فإنَّ مِن حق الشعب تغييرُها أو الإطاحةُ بها»' (Bernard Bailyn, *Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence* (New York: Vintage Books, 1992), p. 158).

(**) Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights Issued during the French Revolution* (1792); republished in J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, vol. II (Edinburgh: William Tait, 1843), p. 501.

وغالبـاً مـا يكـون نشـطاءُ حقـوق الإنسـان ضيقـيْ الصدر جـداً في انتقادهـم الفكـري، ربمـا لأن كثيـراً مـن أولئك الذيـن يَسـتدعون حقوقَ الإنسـان يريدون تغييرَ العالم أكثر مما يريدون تفسـيرَه (إذا استحضرنا هنا التمييزَ القديم لكارل ماركس الشـهير). ليس من الصعب فهمُ ترددِ أولئك النشـطاء فـي صرف كثيرٍ من الوقت على محاولـة تقديم مبرراتٍ مفهومية لإقنـاع المنظِّريـن المتشـككين فـي حقوق الإنسـان، بالنظر إلـى الإلحاح الواضح للحاجة إلى الرد على حالات الحرمان الرهيب من هذه الحقوق في مختلف أرجاء العالم. وقد كانت لهذا الموقف الاستباقي مثوبتُه، لأنه سـمح بالاستخدام الفوري لفكرة حقوق الإنسان الجذابة عموماً لمواجهة الاضطهـاد الشـديد أو البؤس الماحق، دون الاضطـرار إلى انتظار انجلاءِ الأجـواءِ النظريـة. وبالرغـم من ذلـك، لا بد من تناول الشـكوك المحيطة بفكرة حقوق الإنسـان بالبحث وتوضيحِ أساسِـها الفكري، إذا كان لها أن تحظى بمناصرةٍ فكريةٍ مستدامة.

ما هي حقوق الإنسان؟

من المهم التفكيرُ جدياً بالتشكيك في طبيعةِ وأساسِ حقوق الإنسان، والردُ على التقليد القديم – الراسخ – باطراح هذه المزاعم اطراحاً متهوراً عَجِلاً. وما تشـخيصُ بنتام أنَّ 'حقوق الإنسـان' مجرد 'هراء' (إنْ لم تكن 'هـراءً متكلِّفـاً صَلِفـاً' 'nonsense upon stilts') إلا مجـردُ تعبيرٍ قوي عن الشكوك العامة التي يشاطره إياها – بقليلٍ أو كثير – كثيرٌ جداً من الناس. وتتطلب الشـكوك تحليلاً جدياً لتوكيد مكانة حقوق الإنسـان وفهمِ صلتها بفكرة العدالة، الأمرين معاً.

فما هي بالضبط حقوق الإنسان؟ وهل لمثل هذه الأمور فعلاً وجود، كما يُسأل غالباً؟ ثمة شيءٌ من التفاوت في الطريقة التي تُستدعى بها فكرة حقوق الإنسـان بين بعض النـاس وبعضهم الآخر. لكنْ يمكننا، مع ذلك، تلمُسُ الفـوارق الأساسـية التـي تقـف خلـف هـذه التعبيـرات لا بمعاينة

الممارسةِ المعاصرة لاستخدام المفهوم فحسب، بل تاريخ استخدامِها على مدةٍ طويلةٍ من الزمن أيضا. يشمل هذا التاريخ الغني استدعاءَ [ما سُميَ] 'الحقوق غير القابلة للمصادرة' 'inalienable rights' في إعلان الاستقلال الأمريكي وتوكيداتٍ مشابهة في الإعلان الفرنسي لـ'حقوق الإنسان' في القرن الثامن عشر ['Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen' الذي طرحه المركيز دو لافاييت أيام الثورة الفرنسية سنة 1789 استناداً إلى المبادئ الفلسفية والسياسية لعصر التنوير]، وكذا تبني الأمم المتحدة الحديث نسبياً الإعلانَ العالمي لحقوق الإنسان the Universal Declaration of Human Rights سنة 1948.

من الواضح أنَّ 'وجودَ' حقوق الإنسان ليس كوجود 'بيغ بن' وسط لندن. ولا هو يشبه وجودَ القانون المشترَع في كتاب القانون. فإعلاناتُ حقوق الإنسان، وإنْ صيغت في شكل اعتراف بـ وجود أشياءَ تسمى حقوق إنسان، هي في الواقع تصريحاتٌ حول ما ينبغي عمله.(*) تطالب

(*) تناولنا آنفاً مسألة 'التشابك بين الحقيقة والقيمة' [أو بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي، باعتبار القيمة تقييماً ذاتياً] في اللغة التي نستخدِم بصفةٍ عامة، وذلك في الفصل 1، 'العقل والموضوعية' والفصل 5، 'الحياد والموضوعية'، ومن المهم هنا إدراكُ أنَّ مكمنَ القوة في توكيد وجود حقوق الإنسان إنما هو الاعترافُ ببعض الحريات الهامة، التي ينبغي، زعماً، احترامُها، وبالتالي التزامُ المجتمع، بشكلٍ أو بآخر، بدعمها وتعزيزها. لديَّ فضلُ قول في هذا الشأن سأدلي به في الصفحات التالية. حول المسائل المنهجية المتصلة بهكذا تشابكات، انظر Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/ Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002)؛ وانظر كذلك الفصل المعنون 'Two Dogmas of Empiricism,' في كتاب وليام ڤان أورمان كواين Willard Van Orman Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961). وكانت محاولاتُ تجنب هذه التشابكات مصدرَ متاعبَ جمة في علم الاقتصاد، اقرأ عن ذلك في Vivian Walsh, 'Philosophy and Economics', in John Eatwell, Murray Milgate and Peter Newman (eds), *The New Palgrave: A Dictionary of Economics* (London: Macmillan, 1987), pp. 861–9.

بالاعتراف بموجبات وتشير إلى وجوبِ عمل شيء لإقامة هذه الحريات المعتَرَفِ بها والمُستَعرَفَةِ مِن خلال هذه الحقوق. أمَّا ما لا تكونه فهو زعمُ أنَّ حقوقَ الإنسان هي بالفعل حقوقٌ قانونيةٌ راسخة، كرَّسها التشريعُ أو القانون العام (سأبين فيما سيأتي خلطَ بنتام بين هاتين المسألتين المختلفتين).(*)

إذا كانت هذه هي الطريقة التي نفهم بها حقوق الإنسان، ثارت على الفور أمامنا مسألتان: مسألة المحتوىcontent، ومسألة الصُلوحية أو الجدارة viability. أمَّا مسألة المحتوى فهي موضوع التوكيد الأخلاقي من خلال إعلان حقوق الإنسان. الردُ باختصار (استناداً إلى ما يُستدعى نظرياً وعملياً [مِن حُجج])، أنَّ محلَ التوكيدَ الأخلاقي هو الأهميةُ الحاسمة لبعض الحريات (كتخليص الإنسان من براثن التعذيب أو الموتِ جوعاً) وبالتالي حول الحاجة إلى قبول بعض الواجبات الاجتماعية لتعزيز أو حماية هذه الحريات.(**) ويحتاج هذان الزعمان – حول الحريات والواجبات – إلى معاينةٍ أوفى (لكني سأكتفي هاهنا بتحديد نوع المزاعم التي تحاول أخلاقياتُ حقوق الإنسان طرحَه).

أما المسألةُ الثانية فتتصل بصُلوحية أو جدارة المزاعم الأخلاقية

(*) تجد نقاشاً ودفاعاً عن هذا الزعم في مقالتيَّ 'Elements of a Theory of Human Rights'، و'Human Rights and the Limits of Law', *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2004) *Cardozo Law Journal* , 27 (April 2006). كما تقدم هاتان المقالتان إطاراً عاماً لأساس وأثر ومضامين اعتبار الحقوق، في النهاية، مزاعمَ أخلاقية تلبي المطالبَ الأساسية للتفكير المحايد.

(**) كما جاء في كتاب جوديث بلاو وألبرتو مونكادا قوي الحجة Judith Blau and Alberto Moncada, *Justice in the United States: Human Rights and the US Constitution* (New York: Rowman & Littlefield, 2006)، فإنّ إعلانَ الاستقلال سنة 1776، باعترافه ببعض الحقوق الأساسية، 'كان يشبه لوحة تلقين بكل ما أتى بعده – الاستقلال، وكتابة الدستور، وإنشاء آلية الحكم' (ص 2).

التي يشتمل عليها هذا الإعلان أو ذاك لحقوق الإنسان. فككلِ المزاعم الأخلاقية الأخرى التي ينادي بها أنصارُ إعلانات حقوق الإنسان، تنطوي هذه الإعلانات على افتراضٍ ضمني مفادُه أنَّ المزاعمَ الأخلاقية التي تقوم عليها ستجتاز امتحانَ التدقيقِ المفتوحِ المدروس. وهنا محلُ تعلُقِ فهمِ موضوع هذا النقاش بتمرين 'الحياد المفتوح' الذي عرضنا له آنفاً في هذا الكتاب. بالفعل، فاستدعاءُ عمليةٍ تفاعلية كالتدقيق النقدي، الذي يفتح الباب لآراء الآخرين وما يمكن الحصولُ عليه من معلوماتٍ ذاتِ صلة، سمةٌ مركزية للإطار العام للتقييم الأخلاقي والسياسي الذي بحثنا آنفاً في هذا العمل. وتُعتبر الصُلوحية أو الجدارةُ في التفكير المحايد، في هذه المقاربة، مركزيةً لتبرير حقوق الإنسان، حتى لو كان هذا التفكير يترك مناطق واسعةً من اللبس والتنافر.(*) ولا بد من تطبيق النظام المعرفي للتدقيق والجدارة(**) the discipline of scrutiny and viability على الميدان الدقيق لحقوق الإنسان. سأعود إلى هذه المسألة في أواخر هذا الفصل.

قد تأتي الطروحات الأخلاقية، ذاتُ المحتوى السياسي الواضح، في هذا الإعلان أو ذاك لحقوق الإنسان من طرف أشخاصٍ أو مؤسسات، وقد تُقدَم كمقولاتٍ فردية أو طروحاتٍ اجتماعية. كذلك يمكن أن توكدَها بشكلٍ بارز جداً مجموعاتٌ معينة مكلفة بدراسة هذه المسائل، كمجموعة الأشخاص الذين كتبوا إعلانَ الاستقلال الأمريكي والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان، أو كلجنة الأمم المتحدة التي وضعت الإعلانَ العالمي لحقوق الإنسان (وكانت إليانور روزفلت على رأسها). وقد تحظى

(*) لا يضير التنافرُ الجزئي مقاربةَ هذا الكتاب لِما تقدم شرحُه من أسباب، لاسيما في المقدمة والفصل 4، 'الصوت والخيار الاجتماعي'. وسينال نصيباً آخرَ من البحث في الفصل الأخير، 'العدالة والعالَم'.

(**) أستخدم هنا المعنى الموسَع لكلمة *viable* (أي .worth doing, workable, etc) – المترجم

صياغـاتُ هـذه المجموعات بنوعٍ مـن المصادقة المؤسسـية، كما حدث، مثلاً، في تصويت سـنة 1948 في الأمم المتحدة حديثةِ النشـأة آنذاك. لكنَّ الـذي صيـغ وصودِق عليه إنما هو توكيدٌ أخلاقي - وليس طرحاً حول ما هو في الأصل مكفولٌ قانوناً.

بالفعـل، غالبـاً ما تكـون هـذه الصياغـاتُ المعلنة لحقوق الإنسـان دعواتٍ لسـن تشـريعٍ جديد، لا متكئةً على أسـاسٍ قانونيٍ قائم. وقد تمنى واضعو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 بوضوح أن يكون هذا الاعترافُ المصاغ بحقوق الإنسـان نموذجاً لسـن تشريعاتٍ جديدة تقونن تلك الحقوق في جميع أنحاء العالم.(*) لقد كان التركيزُ على وضع تشريعٍ جديد، لا على مجردِ تفسيرٍ أكثرَ إنسانيةً للحمايات القانونية القائمة.

تشـبه البيانـاتُ الأخلاقيـة لحقوق الإنسـان مـا يَرِد مـن تصريحات، مثـلاً، فـي [أدبيات] الأخـلاق النفعية - وإنْ كانـت المحتوياتُ الجوهرية لمقولات حقوق الإنسـان مختلفةً كلياً عن المزاعم النفعية. يريد النفعيون اعتبـارَ المنافـع كلَ ما يهم فـي النهاية ويطالبون بأن تقومَ السياسـات على تعظيم المجموع الكلي للمنافع، بينما يريد أنصارُ حقوق الإنسان الاعترافَ بأهميـة حقـوقٍ معينة وقبولَ بعـض الواجبات الاجتماعيـة لحمايتها. لكنَّ الفريقين وإنْ اختلفا حول المضمون الدقيق للمطالب الأخلاقية، يحاربان على جبهةٍ واحدة - مشتركة - هي جبهة المعتقدات والبيانات الأخلاقية. وهذا بيتُ القصيد في الإجابة على سؤال: ما هي حقوق الإنسان؟

إذا فُهِـم توكيـدُ حـقٍ مـا من حقـوق الإنسـان على هـذا النحو (كأن يصـاغَ، مثـلاً، بعبارة ’هذه الحرية مهمـة وعلينا التفكيرُ بجديـة فيما يتعين

(*) كانـت لـدى إليانـور روزفلت، خاصةً، هكذا آمال عندما قادت الأمم المتحدة الفتية إلى تبني الإعلان العالمي سنة 1948. تجد سرداً جميلاً للتاريخ الرائع لهذا الإعلان العالمـي القـوي فـي Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2001).

علينـا عملُـه لمسـاعدة بعضنا بعضـاً على إقامتهـا)، أمكن بالفعـل مقارنتُه بالمقـولات الأخلاقيـة الأخـرى، كمقولة 'السـعادةُ مهمة' أو 'الاسـتقلالُ مهم' أو 'لا بد من صون الحريات الشخصية'. وبالتالي، يكون سؤال 'هل هناك حقاً شـيء اسـمُه حقوق إنسان؟' كسؤالِ 'هل السـعادة حقاً مهمة؟' أو 'هل الاستقلال أو الحرية الشخصية حقاً مهم أو مهمة؟'(*) هذه كما لا يخفى مسـائلُ أخلاقية قابلة للنقاش، وتعتمـد صُلوحيةُ أو جدارةُ المزاعم الخاصة بها على التدقيق فيما يوكَّد (لا بد لي من العودة هنا إلى مسـألتيْ سـبر وتقييـم الصُلوحية/ الجدارة).(**) يشـبه طلبُ 'إثبـات الوجود' الذي

(*) ومع ذلك، ففي البحث عن إجاباتٍ لهذه الأسـئلة الحرجة، لا يتعين علينا البحث عن وجود 'أشـياءَ أخلاقية' يمكن تسـميتُها 'حقوق إنسـان'. حول المسـألة العامة للتقييـم الأخلاقـي، انظـر الفصـل 1، 'العقـل والموضوعية'. وانظـر كذلك Hilary Putnam, *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

(**) يجـب ألا نخلـطَ بيـن توكيـد أهميـة 'حق' ما وتفسـير رونالد دڤوركـن، الذي أيده تومـاس سـكانلون، بـأن الحـقَ يجـب، تعريفـاً، أن 'يَدحـضَ' كلَ حجـةٍ مضـادة علـى أسـاس 'مـا هـو الأفضـل أن يكـون' (Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977), and Scanlon, 'Rights and Interests', in Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds), *Arguments for a Better World* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2009), pp. 68-9). أرى أن أخذَ الحقوق على محمل الجد يتطلب منا الاعتراف بأنه سيكون أمـراً سـيئاً - بـل فظيعـاً في بعض الأحيـان - أنْ تُنتَهك. لا يقتضي الاعترافُ بزعم ما افتراضَ أنه يجب أن يَدحضَ كلَ حجةٍ أخرى مضادة (تستند، مثلاً، إلى صلاحِ الحـال أو حريـةٍ أخـرى غيـر متضمَنـة في ذلك الحق). وقـد لا يكون من المدهش أن يُلقيَ خصومُ فكرة حقوق الإنسان في وجهها غالباً وبشكلٍ لافت ذرائعَ دحض كل الحجج المضادة ثم يطّرحون هذه الحقوق على أسـاس أن هذه الذرائع بعيدة جداً عن التصديق. لم تَعزُ ماري وولستونكرافت ولا هو عزى توماس پيني إلى [ما أسمياه] حقوق الكائنات الإنسانية ذرائعَ دحض كل الحجج المضادة بصفة مطلقة؛ ولا يفعـل كذلـك جـلُ الذيـن يمكـن اعتبارهـم اليوم مدافعين عن حقوق الإنسـان لكنهـم يصـرون، مـع ذلك، على أخذ حقوق الإنسـان علـى محمل الجد وإدراجها بين المحدِدات القوية للعمل، بدل تجاهلِها أو الدوسِ فوقها ببساطة.

يوجَه غالباً إلى نشطاء حقوق الإنسان طلبَ إثباتِ مزاعمَ أخلاقية من نوعٍ آخر – نفعيةٍ أو راولزيةٍ أو نوزيكيـة. وهذه إحدى الكيفيات التي يرتبطُ بها موضوعُ حقوق الإنسـان ارتباطاً وثيقاً بموضِعِ تركيز هذا الكتاب، لأن التدقيقَ العام public scrutiny مركزي في المقاربة المتخَذة فيه.

الأخلاق والقانون

قد يساعد التشابهُ بين عباراتِ حقوق الإنسـان والمقولاتِ النفعية بصفتها طروحـاتٍ أخلاقيـة علـى تجلية بعـض الغمـوض الـذي يحيط بالنقاشـات الدائرة حول حقوق الإنسـان منذ أمدٍ بعيد. مِن السـهل استبانةُ وجهِ الشـبه الأساسـي بيـن هاتين المقاربتين كمسـاريْن بديليْـن – لكنهما جد مختلفيْن – إلى الأخلاق الاجتماعية. لكنَّ المؤسِـسَ العظيم لمذهب النفعية المعاصر، جيريمي بنتام، أسقطَ بشكلٍ ما تلك الصلةَ جملةً واحدة فـي عمله الكلاسـيكي البتار حول الإعلان الفرنسـي لـ'حقوق الإنسـان'. فبـدلاً مـن فهـم منظور حقوق الإنسـان كمقاربـةٍ أخلاقية (بديلـةٍ لمقاربته النفعية هو نفسِـه ومنافسـةٍ لها)، اعتبر بنتام أنَّ المقارنةَ الصحيحة هي تلك التـي بيـن الوضع القانونـي لكلٍ إعلان من (1) إعلانات حقوق الإنسـان، (2) وبين ما هو مشـتَرَعٌ فعلاً من حقوق. ووجد، ولا غرابةَ فيما وجد، أنَّ الأولـى تفتقر في الأسـاس إلى الموقـف القانوني الذي لا يخفى أن الثانية تتمتع به.

لقد أسـقط بنتام حقوقَ الإنسـان بخفةِ سـاحر وبسـاطةِ ثائر، مسلحاً بعصا السؤال الفاسد وبلطةِ المقارنة المغلوطة. ففي رأيه أنَّ 'الحق، الحقَ الجوهـري، مـا يكـون ابـنَ القانون؛ فالحقـوقُ الحقيقيـة تأتي مِـنَ قوانينَ حقيقية؛ لكنْ ما عسى أن تأتيَ من القوانين المتخيلة، من «قانون الطبيعة»، سـوى 'حقـوقٌ متخيَّلة''.(*) واضحٌ هنا أنَّ بنتـام يتكئ كلياً في رفضِهِ فكرةَ

(*) Bentham, *Anarchical Fallacies* (1792); in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. II, p. 523.

'حقوق الإنسان' الطبيعية على الاستخدام الطنان لكلمة 'حق' 'right'.

فقد افترض بنتام ببساطة أنَّ زعماً ما كي يكونَ حقاً، لا بد أن تكونَ له قوةٌ قانونية، وأنَّ أيَ استخدامٍ آخرَ لكلمة 'حق' - ولو كان شائعاً - هو ببساطة مغلوط. لكن، بمقدار ما قُصِد بحقوق الإنسان أن تكونَ مزاعمَ أخلاقيةً ذاتَ شأن، فإنَّ الإلماحَ إلى حقيقةِ أنها ليست لها بالضرورة قوةٌ قانونية هو مِن الوضوح بقدر ما هو من البعد عن طبيعة هذه المزاعم.(*) لا شك في أنَّ المقارنةَ الصحيحة هي بين الأخلاقيات القائمة على المنفعة (كما نادى بها بنتام نفسُه)، التي ترى أهميةً أخلاقيةً مبدئية في المنافع لا تراها - بشكلٍ مباشر على الأقل - للحريات والحقوق الفردية، وبين أخلاقياتِ حقوقِ الإنسان التي تعطي أهميةً جوهرية للحقوق في صورة حريات وواجبات مقابلة (كما أعطاها أنصار 'حقوق الإنسان' Rights of 'Man').(**)

ومثلما أخذ الفكرُ الأخلاقيُ النفعي شكلَ الإلحاح على وجوب اعتبار

(*) إنَّ التسليمَ بوجودِ تباينٍ عام بين مختلف فئات التوكيدات الأخلاقية وبين المقولات القانونية لا ينفي، بالضرورة، إمكانية أن تسهمَ الآراءُ الأخلاقية في القوانين كمحتوىً وتفسير. قد يتعارض إدراكُ تلك الإمكانية مع النظرية الوضعية للقانون (حول هذه النظرية، انظر Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985)، لكنه لا يطمس الفرقَ المهم القائمَ بين المزاعم الأخلاقية أصلاً وبين المقولات القانونية أساساً.

(**) يمكن بالطبع الجمعُ بين أهمية الحريات والحقوق وبين إعطاء وزنٍ كذلك لصلاح الحال، حول هذا الموضوع انظر الفصل 13، 'السعادة وصلاحُ الحال والقدرات'. لكن يمكن أن تنشأ، مع ذلك، بعضُ مشكلات الانسجام في إدراج أولويات المنفعة والحرية في التفكير الأخلاقي، التي ينبغي أن تعالَجَ بصفةٍ محددة. وقد نوقشت تلك المسألة في الفصل 14، 'المساواة والحرية'، انظر كذلك كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (1970), Chapter 6 وكذا Kotaro Suzumura, 'Welfare, Rights and Social Choice Procedures', *Analyse & Kritik*, 18 (1996).

منافعِ الناس المعنيين في تحديد ما الذي ينبغي عملُه، تطالب مقاربةُ حقوق الإنسان بوجوب الاعتراف أخلاقياً بما هو مسلَّم به للجميع من حقوق، في شكل احترام للحريات وما يقابلها من واجبات. تكمن المقارنةُ الصحيحة فـي هـذه المباينـةِ المهمـة، لا فـي المقارنـة بين القـوةِ القانونيـة للحقوق المشـتَرَعة (كونها 'بنتَ القانون' كما قال بنتام وهو وصفٌ مناسـب) وبين افتقارِ حقوق الإنسان الواضح إلى المنزلة القانونية أنْ قامت على اعترافٍ أخلاقي لا قانوني. بالفعل، حتى حين كان بنتام [الجزار]، المهووسُ بقطع دابـر ما اعتبَـرَه ادعاءاتٍ قانونية، منشـغلاً بتدوين اطِّراحِهِ حقوقَ الإنسـان فيمـا بيـن 1791-92، كان أثـرُ ونطـاقُ الفهم الأخلاقي للحقوق، اسـتناداً إلى قيمة الحرية الإنسانية، موضعَ بحثِ توماس بيني Thomas Paine في كتابه *Rights of Man* (1791, 1792)، وماري وولستونكرافت في كتابيْها *A Vindication of the Rights of Men* (1790)، و*A Vindication of the Rights of Woman. with Strictures on Political and Moral Subjects* (1792).(*)

لا شـك أن الفهمَ الأخلاقي لحقوق الإنسـان يضاد اعتبارَها مطالبَ قانونية، ويضاد كذلك اعتبارَها، كما قال بنتام، ادعاءاتٍ قانونية. [لكنْ] هناك صـلات، بالطبع، على مسـتوى الدوافع بين الحقـوق الأخلاقية والحقوق القانونية. وتوجد، في الواقع، مقاربةٌ مختلفة، قانونيةُ التوجهِ أيضاً، تتجنب

(*) Thomas Paine, *The Rights of Man: Being an Answer to Mr Burke's Attack on the French Revolution* (1791); second part, *Combining Principle and Practice* (1792); republished, *The Rights of Man* (London: Dent, and New York: Dutton, 1906). Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; occasioned by his Reflections on the Revolution in France* (1790) and *A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects* (1792); both included in Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, edited by Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

سوءَ فهم بنتام، وترى الاعترافَ بحقوق الإنسان كطرحٍ أخلاقي يمكن أن يشكلَ أساساً لتشريعٍ ما. ففي مقالةٍ له شهيرة، جديرةٍ بالشهرة، بعنوان 'هل ثمة حقوقٌ طبيعية؟' 'Are There Any Natural Rights?'، نُشِرت سنة 1955، قال هربرت هارت إنَّ الناسَ 'يتحدثون عن حقوقهم الأخلاقية في الأساس عندما يؤيدون إدراجَها في منظومةٍ قانونية'.(*) لأنَّ مفهومَ الحق كما قال 'ينتمي إلى ذلك الفرع من الأخلاق الذي يُعنى بالضبط بتحديد متى يمكن الحد من حرية شخص بحرية آخر وبالتالي تحديدِ ما الذي 'يجدر أن يُجعَلَ موضوعاً لقواعدَ قانونيةٍ مُلزمة'. وفيما اعتبر بنتام الحقوقَ 'بنتَ القانون'، أخذ رأيُ هارت شكلَ اعتبار حقوق الإنسان، في الواقع، أمَ القانون وأباه: أنها هي التي تدفع إلى سن تشريعاتٍ معينة.(**)

واضح أنَّ هارت محق – فما من شك تقريباً في أن فكرة الحقوق الأخلاقية تفيد، وغالباً ما أفادت عملياً، كأساسٍ لما يُسَّن مِن تشريعٍ جديد. وقد استُخدِمت مراراً بهذه الطريقة، وهذا بالفعل استخدامٌ مهم لمزاعم حقوق الإنسان.(***) وكان استعمالُ أو عدمُ استعمالِ لغةِ حقوق الإنسان وما إذا كان يتعين احترامُ بعضِ الحريات، وإنْ أمكنَ ضمانُها، محلَ أخذٍ ورد سياسيٍ قوي وفعال في الماضي، كُلِل بالنجاح في النهاية،

(*) H. L. A. Hart, 'Are There Any Natural Rights?', *The Philosophical Review*, 64 (April 1955), reprinted in Jeremy Waldron (ed.), *Theories of Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 79.

(**) طوَّر جوزيف راتز هذا المنظور الذي يَعتبر حقوقَ الإنسان أسساً أخلاقيةً للمبادرات القانونية. انظر مقالته جد النقدية لكن البنّاءة في النهاية (Joseph Raz, 'Human Rights without Foundations', forthcoming in Samantha Besson and John Tasioulas (eds), *The Philosophy of International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

(***) هكذا بالضبط أُدرِج، مثلاً، تشخيصُ الحقوق غير القابلة للمصادرة في إعلان الاستقلال الأمريكي وانعكس فيما تلاه من تشريعات، وهذه هي كذلك السبيل التي كثيراً ما سُلِكت في التاريخ التشريعي لكثيرٍ من بلدان العالم.

مثلاً من جانب الحركة المنادية بمنح المرأة حقَ الاقتراع. فلا شك أن توفيرَ مصدرِ إلهامٍ للتشريع طريقةٌ يمكن أن تُستخدَم بها القوة الأخلاقية لحقوق الإنسان استخداماً بنَّاءً، ولقد كان دفاع هارت اللائقُ عن فكرة وفائدةِ حقوق الإنسان في هذا السياق بالذات كاشفاً وقويَ الأثر.(*) وسنَّتْ دولٌ منفردة، أو تجمعاتٌ دولية، كثيراً من القوانين الفعلية مَنحت قوةً قانونية لبعض الحقوق المعتبرة حقوقَ إنسانٍ أساسية؛ فباتت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، مثلاً، التي تأسست سنة 1950 (بعد إبرام المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان ECHR)، تستطيع النظرَ في دعاوى خرق حقوق الإنسان المرفوعةِ إليها مِن أفرادٍ ينتمون إلى الدول الموقعة على الاتفاقية. وأتبعَ ذلك تشريعُ حقوق الإنسان للعام 1998 بالمملكة المتحدة الذي هدفَ إلى إدراج الأحكام الأساسية للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان في القانون المحلي؛ وتحاول المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان الآن ضمان 'التلبية العادلة' لهذه الأحكام في الأحكام القضائية المحلية. بالفعل، فقد سُلِكت سبيلُ التشريع كثيراً منذ ذلك الوقت.

ما بعد سلوكِ سبيلِ التشريع

لنا مع ذلك أن نسأل إنْ كان هذا كلَ ما هو متاح لحقوق الإنسان. من المهم، في الحقيقة، أنْ ندركَ أنَّ فكرةَ حقوق الإنسان يمكن كذلك استخدامُها – بل إنها تُستخدَم فعلاً– بعدةِ طرقٍ أخرى، غيرَ أن تكونَ دافعاً لسن تشريعات. فإدراكُ أنَّ الاعترافَ بحقوق الإنسان يمكن أن يدفعَ إلى سَنِ تشريعاتٍ جديدة موجهة إلى تلك الحقوق شيء، واعتبارُ أنَّ محلَ حقوق الإنسان من الإعراب إنما ينحصر في تحديدِ ما الذي 'يجدر أن

(*) حول الأثر الهائل لتوم پيني في نشوء سياسةٍ عامة بالولايات المتحدة لإبعاد شبح الفقر، انظر: Gareth Stedman Jones, *An End to Poverty* (New York: Columbia University Press, 2005). وانظر كذلك Judith Blau and Alberto Moncada, *Justice in the United States* (2006).

يُجعَلَ موضوعاً لقواعدَ قانونيةٍ مُلزمة' شـيءٌ آخرُ مختلف، وسـيكون من المربك جداً إدخالُ ذلك في تعريف حقوق الإنسـان. بالفعل، إذا اعتُبرت حقوق الإنسان مزاعمَ أخلاقيةً قوية، أو 'حقوقاً أخلاقية' كما اقترح هارت، عندئذٍ سـيكون لدينا دون شـك سببٌ لتوسيع أفقنا بعضَ الشيء في دراسة مختلـف سـبل دعـم هذه المزاعم. فمـا ينبغي حصرُ طرق ووسـائل تعزيز أخلاقيـات حقوق الإنسـان في سـن قوانينَ جديدة ليـس إلا (ولو تبين لنا أحياناً أنَّ سَنَّ تشريعٍ جديد هو السبيلُ الصحيح أن يُتبَع)؛ فمثلاً، يمكن أن يسـاعدَ الرصدُ المجتمعي وغيرُه من أشـكال حمل هم القضية الذي تقوم بـه منظماتٌ من مثـل Human RightsWatch وAmnesty International وOXFAM وMédecins sans Frontières وSave the Children وRed Cross وAction Aid (وكثيرٌ من المنظمات غير الحكومية الأخرى) على تعزيز نطاق ما أُقِر من حقوق الإنسـان. وقد لا يكون، في الواقع، للقانون دخلٌ على الإطلاق في كثيرٍ من الأحوال.

وثمة سؤالٌ مثيرٌ للاهتمام حول الميدان المناسب للسبيل التشريعي. قد يُظن أحياناً أنه إذا أهمَّنا حقٌ ما من حقوق الإنسـان ولم يكُ مشـتَرَعاً، فأفضلُ شـيءٍ نفعله هو أن نحاولَ سـنَ تشـريعٍ له لتحويله إلى حقٍ قانوني محددٍ بدقة. لكنَّ ذلك قد لا يكون هو السـبيلَ الصحيح. فمثلاً، قد يكون الاعتـرافُ بحـق الزوجة في أن يكون لها رأي فـي قرارات العائلة والدفاع عـن هـذا الحـق مهمـاً للغايـة. ومـع ذلك، فـإنَّ أنصـارَ هذا الحـق، الذي يشددون، محقين، على أهميته الأخلاقية والسياسية بعيدةِ الأثر، قد يتفقون تمامـاً علـى أنه ليـس من الصواب جعلُه حقاً من حقوق الإنسـان بـ'قاعدةٍ قانونيـةٍ ملزمـة' (على حد تعبير هربرت هارت) (مخافةَ أن يؤديَ ربما إلى حبـس الـزوج إنْ هو لم يستشـر زوجتَـه في أمور العائلـة). لا بد من اتباع سبلٍ أخرى لإحداث التغيير المطلوب، ومن ذلك عرضُ القضية وتناوُلُها

بالنقد في وسائل الإعلام وفي النقاشات والحملات العامة،(*) لِما لهذه السبل مِن أهمية في إعطاء حقوق الإنسان أثراً دون الاعتماد بالضرورة على تشريعٍ ملزم.

بالمثل، قد تكون الأهميةُ الأخلاقية لحق اللجلاج ألا يُستخَفَ أو يُستَهزأ به في الاجتماعات العامة كبيرةً بالفعل وتتطلب الحماية، لكنْ قد لا يكون من المناسب سنُ عقوبةٍ قانونية (كالغرامة أو الحبس) لمن ينتهك حقَ هذا الشخص المبتلى في الكلام. فمن الأجدر السعيُ لحماية ذاك الحق بطريقةٍ أخرى، كأن يكونَ ذلك بتلقين أصول الكياسة والسلوك الاجتماعي في المدرسة أو بالنقاش العام.(**) إذ لا تقوم كفاءةُ منظور حقوق الإنسان على النظر إليها دوماً من خلال مقترحاتٍ تشريعية مقبولةً بصفةٍ عامة.

في المقاربة المتبعة في هذا الكتاب، حقوقُ الإنسان هي مزاعمُ أخلاقية مرتبطة تأسيساً بأهمية الحرية الإنسانية، ولا بد مِن تقييم متانة الحجةِ القائلة بأنَّ زعماً ما يمكن اعتبارُه حقاً من حقوق الإنسان، بالتدقيق [النقدي] في نقاشٍ عام وحيادٍ مفتوح. يمكن أن تفيدَ حقوق الإنسان كدافعٍ إلى كثيرٍ من الأنشطة المختلفة، من سَنِّ وتطبيقِ القوانين المناسبة إلى تمكين الناس الآخرين من المساعدة وشنِ الحملات العامة ضد انتهاكات حقوق الإنسان.(***) ويمكن أن تسهمَ النشاطات المختلفة

(*) ما كان هذا الإدراك ليُفاجئَ ماري وولستونكرافت، التي ناقشت طرقاً شتى يمكن بها دعمُ حقوق النساء (*A Vindication of the Rights of Woman*, 1792).

(**) انظر تناولَ دروسيلا كورنِل الكاشفَ لبعد أثر الكياسة وما يتصل بها من قيم في Drucilla Cornell, *Defending Ideals* (New York: Routledge, 2004)

(***) بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948، صدرت إعلاناتٌ أخرى كثيرة، بريادة الأمم المتحدة في الغالب، من اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide، الموقعة سنة 1951، إلى العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية

– منفردةً ومجتمعة – في دعم إقامة حريات الإنسان الهامة على أرض الواقع. وقد يكون مهماً التشديدُ ليس فقط على وجود عدةِ طرق لحماية وتعزيز حقوق الإنسان غير التشريع، بل على أنَّ هذه المسارات المختلفة تكمل كذلك بعضَها بعضاً إلى حدٍ بعيد؛ فتستطيع الرقابةُ المجتمعية ومعها الضغطُ المجتمعي، مثلاً، إحداثَ فرقٍ كبير في السعي لتطبيق قوانينَ جديدةٍ لحقوق إنسان تطبيقاً فعالاً. ويمكن جعلُ أخلاقيات حقوق الإنسان أكثرَ فعاليةً من خلال تشكيلةٍ متنوعة من الأدوات المترابطة ومختلف الطرق والوسائل. وهذا أحد الأسباب التي تجعل من المهم إعطاءَ حقوق الإنسان المكانةَ الأخلاقية العامة التي تستحق، بدل وضع الموضوع مبكراً في صندوق تشريعٍ حقيقي أو مثالي وإقفال هذا الصندوق بالقفل والمفتاح.

الحقوق بصفتها حريات

بما أن إعلانات حقوق الإنسان، في رأيي، توكيداتٌ أخلاقية للحاجة إلى إيلاء الاهتمام المناسب لمقام الحريات التي تنطوي عليها الصياغات اللغوية لحقوق الإنسان، لا بد أن تكونَ نقطةُ الانطلاق الصحيحة لبحث صلة حقوق الإنسان أهميةَ الحريات التي تستند إليها تلك الحقوق. إذ تُقدِم أهميةُ الحقوق سبباً جوهرياً لا لتوكيد حقوقِنا وحرياتِنا الفرديةِ فحسب، بل للاهتمام كذلك بحقوق وحريات الآخرين – التي تتخطى كثيراً المتعَ

والثقافية للعام International Covenant on Civil and Political Rights 1966 and on Economic, Social and Cultural Rights in 1966، إلى إعلان الحق في التنمية Declaration on the Right to Development، الموقع سنة 1986. الفكرة من وراء هذه المقاربة أنَّ القوةَ الأخلاقية لحقوق الإنسان تكون أمضى عملياً بمنحها اعترافاً اجتماعياً ومكانةً مقبولة، حتى لو لم يُسَنَّ تشريعٌ لفرضها. حول هذه المسائل، انظر كذلك Arjun Sengupta, 'Realizing the Right to Development', *Development and Change*, 31 (2000) and 'The Human Right to Development', *Oxford Development Studies*, 32 (2004).

وتلبيةَ الرغبات التي يركز عليها النفعيون.(*) ولا بد من مقارنةِ سببِ اختيار بنتام المنفعةَ أساساً لتقييمه الأخلاقي، الذي كان إشهاراً أكثر منه تبريراً، بأسباب التركيز على الحريات، وتقييمِه بالمقارنة مع هذه الأسباب.(**)

ولإدراج حريةٍ ما في حق إنسان كجزءٍ من هذا الحق، لا بد بالطبع من أن تكونَ هذه الحرية على قدرٍ كافٍ من الأهمية لإقناع الآخرين بأخذها على محمل الجد. ولا بد من وجود نوعٍ من 'الشروط الحدية' 'threshold conditions' لتوافر الصلة، منها أهميةُ الحرية وإمكانيةُ إقامتها على أرض الواقع، لتأخذَ مكاناً معقولاً بين حقوق الإنسان الأخرى. وبمقدار ما يحتاج الأمر إلى قدرٍ من الاتفاق على الإطار الاجتماعي لحقوق الإنسان، لا يكون الاتفاق الذي يُسعى له مجردَ اتفاقٍ على وجود أي أهميةٍ أخلاقية لحريةٍ معينة لشخصٍ معين، بل على صلةِ تلك الحرية كذلك بتلبية الشرطِ الحدي القائل بوجوب أن تكونَ للحريةٌ أهميةٌ اجتماعيةٌ كافية لإدراجها بين حقوق الإنسان الأخرى للشخص، وبالتالي، ترتيبِ واجباتٍ على الآخرين بالتفكير في الكيفية التي يمكنهم بها مساعدةُ هذا الشخص على تحقيق تلك الحريات، وهذا موضوعٌ سأتناوله الآن بتفصيلٍ أوفى.

قد يحولُ الشرطُ الحدي، لأسبابٍ شتى، دون أن تصبحَ حرياتٌ معينة موضوعَ حقوق إنسان. لتوضيح الأمر، هب أنَّ لدينا شخصاً اسمُه ريحانة. ليس من الصعب على المرء أن يحاجَّ في وجوب إيلاء أهميةٍ كبيرة لخمس الحريات التالية لريحانة:

(*) تناولنا هذا التباين في الفصل 13، 'السعادة وصلاح الحال والقدرات'.

(**) انظر كذلك محاضرتي 'Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82 (April 1985)؛ وكتابيَّ *Inequality Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Clarendon Press, 1992); and *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999).

(1) ألا تتعرضَ للاعتداء؛

(2) أن تحصلَ على رعايةٍ طبيةٍ أولية مما قد يصيبها من غوائلَ صحية؛

(3) ألا يناديَها مَن تكره من جيرانها باستمرار في أوقاتٍ غير مناسبة؛

(4) أن تنعمَ بالهدوء، المهمِ لحياتها؛

(5) أن تأمنَ مِن 'الخوف مِن التعرض' لأذى الغير (ونطاقُ هذه الحرية أوسع[، كما هو واضح،] من حريتِها في ألا تتعرضَ لهذا الأذى بالذات).

بالرغم من أنَّ لكلِ حريةٍ من هذه الحريات نصيبٌ من الأهمية، بهذا الشكل أو ذاك، فلا نجانب المنطقَ كثيراً إنْ قلنا إنَّ أُولى هذه الحريات (التحرر من التعرض للاعتداء) أَولاها بأن تكونَ موضوعَ حقٍ من حقوق الإنسان وكذا الحرية الثانية (حرية أن تحصل ريحانة على رعايةٍ طبيةٍ أولية) لا تقل عنها أهليةً أن تكونَ كذلك حقاً من حقوق الإنسان. لكنَّ الحرية الثالثة (ألا يناديَها مَن لا تحب مِن جيران ويقلقون راحتَها مراراً) ليست، على العموم، سبباً كافياً لتخطي عتبة الأهمية الاجتماعية للتأهل كحق إنسان. بعكس ذلك، وبالرغم من أن الحريةَ الرابعة (حرية أن تنعمَ ريحانة بالهدوء) مهمةٌ للغاية لصاحبتها، فهي شديدةُ التركيز على الذات وقد لا يكون في مستطاع السياسات الاجتماعية جعلَها موضوعَ حقٍ من حقوق الإنسان. وما استبعادُ الحق في الهدوء بآتٍ من افتراض أنه ليس مهماً لريحانة بل لمضمونه وصعوبةِ إحقاقِه بدعمٍ من المجتمع.

أما الحرية الخامسة، أي التحررُ من الخوف من التعرضِ لأذى الغير، فلا يمكن إعطاءُ رأي معقولٍ حقاً فيها دون معاينة أساسِ ذلك الخوف، وكيفية إزالته. قد تكون بعض المخاوف، بالطبع، مقنعةً تماماً، كالخوف من الوقوع في مأزقٍ مهلك. وقد يصعب تبريرُ بعض المخاوف الأخرى تبريراً معقولاً، كما يرى روبرت غودوين وفرانك جاكسون في مقالهما

المهم 'التحرر من الخوف'، فقبل تحديد ما إذا كان ينبغي لنا أن 'نخافَ عقلاً' مِن شيء، علينا 'التثبتُ مِن احتمال وقوع ذلك الشيء، وهو احتمالٌ قد يتبين أنه بعيدٌ جداً'.(*) غودوين وجاكسون على حق فيما خَلُصا إليه مِن أنَّ 'التحررَ من الخوف' بمعنى التحرر من المؤثرات التي تخيفنا أكثر مما ينبغي عقلاً... هو هدفٌ اجتماعي مهم بحق لكنه صعبُ المنال.'(**) ومع ذلك، يمكن أن يكون التحررُ من الخوف سبباً يدعو المرء إلى طلب تأييده وسبباً وجيهاً للآخرين - أو المجتمع - أن يؤيدوه أو يؤيدَه، بصرف النظر عما إذا كان هذا الخوفُ معقولاً أم غيرَ معقول. ولا شك في أنَّ نوباتِ الهلع التي تصيب الأشخاصَ المختلين عقلياً تستدعي الاهتمامَ لأسبابٍ طبية، وهذه حجةٌ للمؤسسات الطبية على قدرٍ كبير من المعقولية في هذه الحالات، من منظور حقوق الإنسان: فما ينبغي من منظور الحقوق إسقاطُ هذا الخوف من الاعتبار لأنه لا عقلاني لأن الخوفَ والمعاناة حقيقيان ولا يستطيع المختل لوحده التخلصَ منهما.

وقد يكون هناك مبررٌ معقول لإدراج إزالة الخوف من الإرهاب بين شواغل حقوق الإنسان، حتى لو كانت المخاوف أقوى مما تستطيع الإحصاءات تبريرَه. فثمة شيءٌ يدعو إلى القلق في جوٍ عام من الخوف، وإنْ كان الخوفُ من العنف الإرهابي مبالغاً فيه بعدما حدث في نيويورك

(*) يستشهد غودوين وجاكسون في هذا السياق بـ'عقيدة الواحد في المائة' لنائب الرئيس السابق ديك تشيني التي تقول 'إنه حتى لو كان هناك احتمال واحد في المائة أن يحصلَ الإرهابيون على سلاح تدمير شامل - وقد كان هناك احتمال ضئيل لحدوث ذلك في وقتٍ ما - فإنَّ على الولايات المتحدة التصرف كأنه يقين' (Robert E. Goodin and Frank Jackson, 'Freedom from Fear', *Philosophy and Public Affairs*, 35 (2007), p. 249). انظر كذلك Ron Suskind, *The One Percent Doctrine: Deep Inside America's Pursuit of Its Enemies Since 9/11* (New York: Simon & Schuster, 2006).

(**) Robert E. Goodin and Frank Jackson, 'Freedom from Fear', *Philosophy and Public Affairs*, 35 (2007), p. 250.

سـنة 2001 أو بلندن سـنة 2005 أو بمومباي سنة 2008.(*) الذي يُستفاد - مِن منظور حقوق الإنسان - من الحالة الخامسة مفتوحٌ للتدقيق والتقييم، والأمرُ متوقفٌ جداً على توصيف الاحتمالات الضرورية، وبالأخص ما إذا كان في اسـتطاعة المجتمع أو الدولة المسـاعدةُ على إزالة هذه المخاوف بطريقـةٍ لا يسـتطيعها الفـردُ وحـدَه، بالغـاً مـا بلغ مـن المعقوليـة.(**) من الواضح أنَّ في اسـتطاعتنا التجادلُ حول كيفية تحديد عتبة الصلة، وحول مـا إذا كانـت حريـةٌ مـا تتجـاوز هـذه العتبـة أم لا. وإنَّ لِتحليـل العتبات، المتصـلِ بجديـة الصلةِ الاجتماعية لحرياتٍ بعينهـا، مكانةً مهمة في تقييم

(*) المشـكلة في 'عقيدة الواحدة في المائة' لتشـيني ليسـت في لا معقولية الخوف من شيءٍ مرعب يمكن أن يقعَ باحتمال 1 في المائة، بل في اعتباره 'كأنه يقين'، وهذا أمر من الواضح أنه لا عقلاني وليس سبيلاً صحيحاً تماماً إلى تحديد ما الذي ينبغي عمله، لاسيما من قِبَل الدولة.

(**) يثيـر احتمـال انتهـاك حريـة الفـرد مـن تدخـل الدولـة مسـألةً أخـرى مـن وجهـة النظـر 'الجمهوريـة' فـي الحريـة، التـي يدافـع عنهـا فيليـپ پوتـي (Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press, 1997)؛ وتشـبه كثيـراً وجهـة النظـر 'الرومانيـة الجديـدة' التـي تحـدث عنهـا كوينتـن سـكينر (Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998). لا تعتمـد تلـك الطريقة في النظـر إلـى محتـوى الحرية اعتماداً مركزياً علـى قوة احتمال تدخل الدولة بل على مجـرد احتمـال هـذا التدخـل الذي يجعل الحرياتِ الشـخصية للأفراد متعلقةً على إرادة الآخرين. ولقد صددتُ الحجة القائلة بأن هذا هو لبُ الحرية، وإنْ كنتُ أؤيد إعطاءها مكاناً في الطيف الواسع الذي يشملِ مختلفَ جوانب الحرية (انظر الفصل 14، 'المساواة والحرية'). فكما قلت آنفاً، أياً ما كان الدعم الذي ربما يكون توماس هوبس قد منحه باديَ الرأي للنظرة الجمهورية، فقد اختفى هذا الدعم في الواقع مِن آخر ما كتب في تطوير نظريته للحرية؛ حول ذلك انظر Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). وانظـر كذلـك Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford: Oxford University Press, 1989), and jointly edited with M. Silverthorne, *Hobbes: On the Citizen* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

حقـوق الإنسـان. واحتمـالُ الاختلاف دومـاً وارد حـول إعلانات حقوق الإنسـان، وإنَّ المعاينـةَ النقديـةَ جـزءٌ مما يمكن تسـميتُه النظـام المعرفي لحقوق الإنسان the discipline of human rights. بالفعل، حتى صُلوحيةُ أو جدارةُ مزاعم حقوق الإنسان، التي سنناقشها الآن، مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بالتدقيق النقدي المحايد.

الفرصة وجوانب العملية في الحرية

أتحـول الآن إلـى فـارقٍ مختلـف فـي فكـرة الحريـة قـد يكـون ذا صلـة بنظريـة حقوق الإنسـان. كنت قـد بينت آنفاً، لاسـيما في الفصل 11 ('الحيـوات والحريـات والقدرات')، أهميـةَ التمييز بيـن 'جانب الفرصة' و'جانب العملية' في الحرية، وأشـرت إلى المسـائل المعقدة التي ينطوي عليها تقييمُ كل جانب.(*) ثمة مثال، هو نسـخةٌ أخرى مختلفة من الفصل 11،(**) يمكـن أن يسـاعدَ علـى إظهـار الصلـة المنفصلـة (وإنْ لـم تـكُ بالضـرورة مسـتقلة) للفرص الحقيقية والعمليات الفعليـة في حرية الفرد. هب أنَّ شـابةً اسـمها سـولا تقرر الخروج مع شـاب للرقص ذاتَ مسـاء. ولنفـرض، مراعاةً لبعض الاعتبارات غير الجوهرية للمسـائل التي ينطوي عليهـا هـذا المثال (لكنها قد تعقـد النقاش دون داع)، أنْ ليس ثمة مخاطر على سـلامة الفتاة من خروجها مع هذا الشـاب، وأنها فكرت تفكيراً نقدياً في هذا القرار ورأت أنه سيكون معقولاً (بل 'أفضل' شيء يمكن أنَ تقومَ به، كما ترى الأمرَ من زاويتها).

الآن لنتنـاول التهديـدَ بانتهـاك هـذه الحريـة إذا قـرر أحـد الرعـاة

(*) للوقـوف علـى معاينـة أوفى لهذا الفـارق ومضامينه بعيدة الأثر، انظر نصَّ محاضرة كينـث أرو التـي ألقيـتُ بعنـوان 'Freedom and Social Choice' تجـده فـي كتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), essays 20–22.

(**) انظر الفصل 11.

المستبدين في المجتمع أنَّ على الفتاة ألا تذهبَ إلى الرقص (لـ'أنه عيب')، وأجبرها، بطريقةٍ أو بأخرى، على البقاء في البيت. كي نرى أن ثمة مسألتين مختلفتين في هذا الانتهاك، لنأخذ حالةً بديلة يقرر فيها أولياء الأمر المستبدون أنه ينبغي للفتاة - بل يتحتم عليها - أن تذهب ('لا ترينا وجهكِ هذا المساء فلدينا بعض الضيوف المهمين الذين سيَسوءُهم مسلكُكِ ومَرآكِ الغريب'). من الواضح أن هناك انتهاكاً للحرية حتى في هذه الحال، وفوق ذلك تُجبَر سولا على القيام بشيء كانت ستقوم به من تلقاء نفسها على أي حال (الذهاب للرقص)، ويسهل رؤية ذلك عند مقارنة البديلين: 'الذهاب اختياراً' و'الذهاب اضطراراً'. يشتمل الخيار الأخير على انتهاك مباشر لـ'جانب العملية' من حرية سولا، لأنها أُجبِرت إجباراً على الفعل، وإنْ كانت ستختاره اختياراً لو تُرِك لها الأمر ('أن تتصورَ نفسَها تمضي وقتاً مع أولئك الضيوف الثقال بدل أن تمضيَه في الرقص مع بوب'). كذلك جانب الفرصة يتأثر، وإنْ بشكلٍ غير مباشر، لأن النظرَ المعقول في الفرص يمكن أن يشتملَ خيارات وقدرة سولا، بين أشياء أخرى، على تقدير الخيار الحر (وهذه مسألةٌ نوقشت في الفصل 11، 'الحيوات والحريات والقدرات').

لكنَّ انتهاكَ جانب الفرصة سيكون أفدحَ وأوضح، مع ذلك، لو أن سولا لم تُجبَر فحسب على فعل شيء اختاره لها شخصٌ آخر، بل أُجبِرت في الواقع على فعل شيء ما كان لها أن تفعلَه من تلقاء نفسها. تُظهِر المقارنةُ بين 'الخروج اضطراراً' على رغبةٍ منها في الخروج لو خُيِّرَت، وبين اضطرارها إلى البقاء في البيت مع ضيوفٍ ثقلاء، هذا التباينَ الذي يكمن أساساً في جانب الفرصة لا في جانب العملية. فبإكراهها على البقاء في البيت والاستماع إلى أحاديثِ مصرفيين متغطرسين، تخسر سولا بطريقتين مختلفتين: باضطرارها اضطراراً إلى القيام بشيء لم تختره وباضطرارها خاصةً إلى القيام بشيء لا تحبه.

يمكن أن يظهرَ الجانبان كلاهما: جانب الفرصة وجانب العملية، في حقوق الإنسان. فمن جانب الفرصة، ستكون فكرة 'القدرة' 'capability' – أي الفرصةُ الحقيقية لقيام المرء بما يقدِّر مِن أفعال – طريقةً جيدة نموذجياً لإضفاء الشكل الرسمي على الحريات، لكنَّ المسائلَ المتعلقةَ بجانب العملية من الحرية تتطلب منا تجاوزَ اعتبار الحريات قدراتٍ وحسب. فإنكار 'الإجراءات القانونية'، مثلاً، بأن يُحبَسَ المرء دون محاكمةٍ سليمة يمكن أن يكونَ مسألةَ حقوق إنسان – سواءٌ أدت المحاكمة العادلة إلى نتيجة مختلفة أم لم تؤدِّ.

الواجبات التامة والواجبات المنقوصة

في المقاربة العامة التي نرسم هاهنا خطوطَها، ترتبط أهميةُ الحقوق في النهاية بأهمية الحرية بجانبيْها: المتعلق بالفرصة، والمتعلق بالعملية. لكنْ ماذا عن واجبات الآخرين التي يمكن أن ترتبطَ بهذه الحقوق؟ هنا أيضاً يمكننا الانطلاق من أهمية الحريات، لكنْ دعنا نظر الآن إلى الصلات المآلية consequential connections التي تربط الحرياتِ بالواجبات. فإنْ اعتُبِرت الحرياتُ هامةً (وهو مذهبُنا في هذا الكتاب)، كان لدى الناس سببٌ للتساؤل عما ينبغي لهم القيام به لمساعدة بعضهم بعضا في الدفاع عن حرياتهم أو تعزيز هذه الحريات. ولَمَّا كان انتهاكُ – أو عدمُ إحقاق – الحريات التي تستند إليها حقوقٌ هامة شيئاً بغيضاً أن يحدث (أو بِئْسَ ما يكون من إنجازٍ اجتماعي)، فإنَّ الناسَ الآخرين حتى الذين ليسوا سبباً في الانتهاك، يكون لديهم سببٌ للتفكير فيما ينبغي لهم فعلُه في هذه الحال، إنْ كان في يدهم أن يفعلوا شيئا للمساعدة.(*) لكنَّ الانتقالَ من سبب

(*) تجد بحثاً لصلة الإطار المتعلق بالمآلات لهذا النوع من التفكير الأخلاقي في مقالاتي 'Rights and Agency', *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982), 'Positional Objectivity', *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993), and 'Consequential Evaluation and Practical Reason', *Journal of Philosophy*, 97 (2000).

الفعل [أو التفكير في] (مساعدة الآخر)، المفهومِ تماماً في منظومةٍ أخلاقية حساسة للمآلات consequence-sensitive ethical system، إلى واجب القيام بهذا الفعل ليس أمراً سهلاً ولا يمكن تبريرُه عقلاً بصيغةٍ مباشرةٍ واحدة. فهناك قضية التعاطف، المرتبطةُ بهذه المسألة، التي تجعل همومَ الآخرين - وحريةَ السعي فيها - بين الواجبات الثانوية للمرء. ولا بد أن يكونَ نطاقُ وتكونَ قوةُ التعاطف جزءاً من الأساس المفهومي لحقوق الإنسان. لكنَّ التعاطفَ الذي يأتي في شكل إحساس المرء بآلام الناس ليس أساسياً حقاً لإدراك أنَّ ثمة أسباباً لمساعدة المتألمين من الناس (أو الذين يعانون من محنٍ أو أشكالِ حرمانٍ خطيرة).(*)

لا بد أن يكونَ الواجبُ العام الأساسي هنا التفكيرَ جدياً فيما يستطيع المرء في حدود المعقول عملَه للمساعدة على إحقاق حرية الآخر، مع الالتفات إلى أهميةِ وتأثير هذه الحرية، وظروفِ المرء الخاصة وفعاليته المحتملة. توجد هاهنا، بالطبع، مناطقُ التباس وفسحةٌ للاختلاف في الرأي، لكنَّ إدراكَ المرء أنَّ من الواجب عليه أن يأخذَ هذا النقاش على محمل الجدّ له اثرٌ كبيرٌ بالفعل في تحديد ما الذي ينبغي له أن يفعل. قد تكونَ ضرورةُ طرح ذلك السؤال (بدل الانتقال إلى الافتراض المريح أننا قد لا ندين بشيء لبعضنا البعض) بدايةَ اتجاه تفكيرٍ أخلاقيٍ أشمل، حيث تنتمي حقوقُ الإنسان. لكنَّ التفكيرَ لا يمكن، مع ذلك، أن ينتهيَ عند هذا الحد. فبالنظر إلى محدودية حَوْلِ وطَوْلِ الفرد، وأولوياتِ مختلف أنواع الواجبات ومتطلبات الشواغل الأخرى - غيرِ النابعةِ من أدب الواجب - التي يمكن أن تشغَلَ بالَه، لا يسعه إلا أن يفكرَ ملياً تفكيراً عملياً في مختلف واجباته (ومنها الواجبات المنقوصة [تلك التي لا سبيلَ إلى

(*) لتمييز آدم سميث بين مساعدة الآخرين بدافع 'التعاطف' وبين مساعدتهم بدافع 'الجود' أو 'روح الخدمة العامة' صلةٌ هنا (*The Theory of Moral Sentiments,* 1759, 1790). حول هذا التمييز، انظر الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'.

تعريفها تعريفاً قانونياً دقيقاً]) التي تظهر في هذا التفكير بشكلٍ مباشر أو غير مباشر.(*)

لا يعني الاعترافُ بحقوق الإنسان الإصرارَ على أن يَهُبَّ الجميع للمساعدة على تجنب أي انتهاك لأي حق إنسان في أي مكانٍ وقع. بل هو إقرارُ أنَّ المرءَ إذا كان في موقعٍ يتيح له عملَ شيء مؤثر لمنع انتهاك هذا الحق، عندئذٍ يكون لديه سببٌ وجيه للقيام بذلك - وهو سببٌ لا بد من أخذه في الحسبان عند تحديد ما الذي ينبغي للمرء أن يفعل. قد تطغى واجباتٌ أخرى، أو شواغلُ غير ملزمة، على سبب التصرف [الغيري] المذكور، لكنَّ السبب لا يزول ببساطة لكونه 'ليس من شأن المرء'. فثمة مطلبٌ أخلاقيٌ شامل هنا، لكنه ليس مطلباً يحدِد تلقائياً تصرفاتٍ جاهزة مستقلة عن الظروف المحتملة.

لا بد أن يسمحَ اختيارُ الأفعال المتعلقة بهذه الصلات بتغيرٍ كبير، حسب الأولويات والترجيحات وأطر التقييم المختارة. ويمكن أن يكونَ هناك أيضاً تنوعٌ في طريقة إجراء التحليل السببي، لاسيما في التعامل مع الأفعال التي يمكن أن يقومَ بها الآخرون القادرون على الجَرح أو المداواة. وبالتالي، يمكن أن يكونَ هناك تفاوتٌ كبير وربما قدرٌ من الغموض حتى في توصيف الواجبات. ومع ذلك، فإنَّ إحاطةَ شيءٍ من الغموض بالفكرة

(*) نوقشت أهمية الالتزامات المتعلقة بقوة وفعالية المرء في الفصل 9، 'تعدد مسارات التفكير المحايد' والفصل 13، 'السعادة وصلاح الحال والقدرات'. يأخذنا هذا بعيداً إلى ما وراء الالتزامات المتعلقة بـ'العقود الاجتماعية' المتخيَلة التي تُعتبر عادةً مقتصرةً على الناس في مجتمع المرء أو الكيان السياسي الذي هو فيه ولا تسري كذلك على من هم خارج حدود هذا المجتمع أو الكيان. حول مسألة الشمول العالمي العامة، دون تجاهل الأجانب أو اختيار نوع من الصيغة الميكانيكية للتعامل معهم، انظر بحث كوامي أنكوني آبيا المضيء في Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York: W. W. Norton & Co., 2006), Chapter 10.

ليس سـبباً لاعتبارها غيرَ مقنعة. وإنَّ الغموض في تطبيق مفهومٍ مهم إنما هو سـببٌ لإدراج النواقص المناسـبة والتفاوتات المسموحة في فهم ذلك المفهوم نفسِه (كما قلت في كتابي *Inequality Reexamined*, 1992).(*)

بالفعـل، مـا ينبغـي الخلـط بيـن الواجبـات غيـر القاطعـة وبيـن ألا تكـونَ هنـاك واجباتٌ بالمرة. بـل تنتمي هذه الواجبات إلـى فئةٍ مهمة من الواجبات، كما أشرنا إليه آنفاً، أسماها عمانويل كانط 'الواجبات المنقوصة' 'imperfect obligations'، التـي يمكـن أن تتعايـشَ مع دواعي 'الواجبات التامة' 'perfect obligations' – الأوفى تعريفاً.(**) يمكن أن يساعدَ مثالٌ علـى توضيـح الفرق بين هذين النوعيـن المختلفين مـن الواجبات (وكذا وجودهما معاً). لنأخذ حالةً واقعية حدثت في كوينز بنيويورك سنة 1964: كانت هناك امرأةٌ اسـمها كاثرين (كيتي) جينوڤيز، تعرضت مراراً للاعتداء وفارقت الحياة في الاعتداء الأخير على مرأى ومسمع الجيران الذين كانوا يشاهدون الواقعة من شققهم، لكنهم تجاهلوا صرخاتِ استغاثتها.(***) من

(*) انظـر كتابـي *Inequality Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Clarendon Press, 1992), pp. 46–9, 131–5. وقـد تناولت هذه المسألة أيضاً في مقالتي 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997), reprinted in *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

(**) Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785); republished edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), and *Critique of Practical Reason* (1788); republished edn (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

(***) صاح أحد الذين شهدوا الواقعة وكان يسكن فوق شقة الضحية على القاتل قائلاً له 'دع تلك الفتاةَ وشأنها' [ما هذه الشجاعة!]، لكنَّ تلك الصرخةَ اليتيمة والبعيدةَ جداً كانت كلَ ما قُدم للفتاة مِن عون، ولـم تُسـتدَعَ الشـرطة إلا بعد مدة طويلة من الواقعـة. للوقـوف علـى مناقشـةٍ قوية لما انطوى عليه الحادث من مسـائلَ أخلاقية وسيكولوجية، انظر Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History* (New York: Knopf, 2002), Chapter 15, 'The Kitty Genovese Incident and the War in Bosnia'.

المعقـول القـول إنَّ ثلاثـةَ أشـياءٍ فظيعة حدثت هناك، مختلفـةٍ عن بعضها البعض لكنها متشابكة:

(1) انتُهِكت حرية المرأة في ألا يُعتدى عليها (هذه، بالطبع، هي القضية الأولى هنا)؛

(2) وانتَهك المعتدي واجبَه في ألا يعتديَ ويقتلَ (انتهاكُ 'واجبٍ تام')؛

(3) كذلك انتهك الآخرون واجبَ مدِ يد العون لشخصٍ يتعرض للاعتداء والقتل (انتهاكُ 'واجبٍ منقوص').

حـالاتُ الفشـل الثلاث هذه مترابطة، وتُظهِر نمطـاً معقداً من الصلة بيـن الحقـوق والواجبـات في بنيـانٍ أخلاقي، يمكن أن يسـهمَ في تفسـير الإطـار التقييمـي لحقـوق الإنسـان.(*) ويتطلـب منظـورُ حقوق الإنسـان التزاماً بهذه الشواغل المتنوعة.(**)

غالبـاً ما تقارَن الدقةُ المفترضة للحقوق القانونية بالغموض الحتمي المحيـط بالمزاعم الأخلاقية لحقوق الإنسـان. لكنَّ هذا التباين ليس بحد ذاتـه حرجـاً كبيـراً للمزاعم الأخلاقية، بمـا فيها تلك المتعلقـة بالواجبات المنقوصـة، لأن إطـارَ التفكيـر الناظـم يمكـن أن يسـمحَ عقـلاً بتفاوتاتٍ يصعب أن تسمحَ بها المتطلبات القانونية المحددة تحديداً تاماً. فكما قال

(*) فـي هـذا التحليـل لا أفصـل فـي الفرق بيـن التقييمات الأخلاقيـة المتعلقة بالفاعل المختار agent-specificوبين تلك المستقلة عنه .agent-neutral يمكن توسعة اتجاه التوصيف الراهن بالإفساح في المجال للتقييمات المتعلقة بالموضع، كما بينا في الفصل 10، 'التبلورات الفعلية والعواقب والمشـيئة'. انظر كذلك مقالتيَّ 'Rights and Agency', *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1982), and 'Positional Objectivity', *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993).

(**) يرتبط تنكبُ المراقبين السلبيين لانتهاك حق وقتل كيني جينوڤيز عن أداء واجبهم بالتحليل القائل إنه سيكون من المعقول بالنسـبة إليهم أن يفعلوا شـيئاً لمساعدتَها، ومـن ذلـك الاتصـال بالشـرطة دون تأخير. وهذا لم يحـدث: فلم يخرج أحد لردع الجاني ولم تُستدَعَ الشرطة إلا بعد الواقعة – بالفعل، بعد ذلك بمدةٍ طويلة.

أرسطو في الأخلاق النيقوماخية، يتعين علينا 'تحري الدقة في كل صنف من أصناف الأشياء تماماً بقدر ما تسمح طبيعةُ الموضوع بذلك'.(*)

أما الواجبات منقوصةُ التحديد، وجوانبُ الغموض الحتمي المحيط بتلك الفكرة، فلا يمكن تجنبُها إلا إذا أعفي بقية البشر - يعني غيرُ أولئك المعنيين مباشرةً بالأمر - مِن مسؤولية أن يحاولوا عملَ ما يستطيعون عملَه في حدود المعقول لمد يد العون. وبالرغم من أن هذا النوعَ من الحصانة العامة يبدو معقولاً من الجانب المتعلق بالمتطلبات القانونية، يصعب تبريرُ ذلك الإفلات من العقوبة في الميدان الأخلاقي. بل قد يكون مدُّ يد العون للغير في حدود المعقول واجباً قانونياً في قوانين بعض البلدان؛ ففي فرنسا، مثلاً، ثمة نص يُرتِّب 'مسؤوليةً جنائية على الامتناع' عن مد يد العون في حدود المعقول للآخرين الذين يتعرضون لأنواع معينة من الانتهاكات. وقد تبيَّن، ولا غرابة في ذلك، أنَّ جوانبَ الغموض في تطبيق تلك القوانين واسعةٌ جداً وقد نالت قسطاً من النقاش القانوني في السنوات الأخيرة.(**) وسيكون من الصعب تجنبُ هذا النوع من الغموض في تحديد الواجبات - في الأخلاق أو القانون - إذا أفسح في المجال لواجبات الغير كطرف ثالث عموماً.

الحرية والمصالح

إنَّ إعلانَ حقوق الإنسان، كما يفسَر هنا، إنما هو توكيد لأهمية للحريات التي عُرِّفت ونودي بها في صياغة الحقوق محل البحث.

(*) Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, translated by William David Ross (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 3.

(**) حول هذا الموضوع، انظر Andrew Ashworth and Eva Steiner, 'Criminal Omissions and Public Duties: The French Experience', *Legal Studies*, 10 (1990); Glanville Williams, 'Criminal Omissions: The Conventional View', *Law Quarterly Review*, 107 (1991).

فمثلاً، عندما يُعترف بحق الإنسان في ألا يتعرضَ للتعذيب، يعاد بذلك توكيدُ أهمية التحرر من التعذيب والمناداةُ بها للجميع،(*) وكذا توكيدُ الحاجة إلى أن يفكرَ الآخرون فيما يستطيعون عملَه في حدود المعقول لضمان تحرر الجميع من التعذيب. وسيكون المطلوبُ مِن الذي يفكر في إيقاع التعذيب واضحاً تماماً: الامتناع والكَف (وهذا 'واجبٌ تام' كما لا يخفى). كذلك على الآخرين مسؤوليات، وإنْ كانت أقلَ تحديداً وتشتمل عموماً على محاولة القيام بما يستطيع المرء القيامَ به في حدود المعقول وما تسمح به الظروف (وسيندرج هذا في فئة 'الواجبات المنقوصة' الواسعة). يتتام مطلبُ انتفاءِ التعذيب المحددُ تماماً بمطلبٍ آخرَ أعم - وأقلَ دقةَ تحديد - هو التفكير في الطرق والوسائل التي يمكن من خلالها منعُ التعذيب ثم تحديد ما الذي ينبغي للمرء، في هذه الحالة الخاصة، عملُه في حدود المعقول.(**)

هاهنا مسألةٌ مثيرةٌ للاهتمام وذاتُ شأن تتعلق بالتضارب بين مزاعم الحرية والمصالح. فبخلاف التركيز على الحريات، طوَّر جوزيف راتز، لاسيما في كتابه العميق خُلُق الحرية *The Morality of Freedom*، نظريةَ حقوق إنسان قوية قائمة على المصلحة تقول: 'إنَّ الحقوقَ تعطي مبرراً

(*) كما قال تشارلز بايتز، تلعب حقوقُ الإنسان 'دور المحك الأخلاقي - وهو مقياسُ تقييم ونقد للمؤسسات المحلية، ومقياسُ الطموح لإصلاحها، وكذا بشكل متعاظم مقياسٌ تقييم سياسات وممارسات المؤسسات الاقتصادية والسياسية' ('Human Rights as a Common Concern', *American Political Science Review*, 95 (2001), p. 269).

(**) بحثتُ العلاقة بين الحقوق والواجبات - التامة والمنقوصة - ودققتُ فيها باختصار في ورقة سابقة، 'Consequential Evaluation and Practical Reason', *Journal of Philosophy*, 97 (September 2000)، وفي الفصل التمهيدي لتقرير التنمية الأممي للعام 2000 United Nations' *Human Development Report 2000* (New York: UNDP, 2000)، الذي استند إلى مقالة كنت كتبتُها لذلك العدد الخاص من مجلة الفلسفة بعنوان 'Human Rights and Human Development'.

لمتطلبات العمل لصالح الآخرين'(*) وإني لأجد مقاربةَ راتز جذابة، ليس لأنه صديقٌ قديمٌ فحسب، تعلمتُ منه الكثير فيما دار بيننا من نقاش بأكسفورد على مدى عقدٍ من الزمن (1977-87)، بل في المقام الأول لأنه يرسم اتجاهَ تفكير يبدو أن له جاذبيةً مفهومة.(**) لكنْ لا بد، مع ذلك، من التساؤل عما إذا كان التركيزُ على مصالح الآخرين المختلفين كأساس بنائي للحقوق، على جاذبيته، كافياً لنظريةٍ ما في الحقوق عموماً وفي حقوق الإنسان على وجه الخصوص. كما يتعين علينا طرحُ السؤال

(*) Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 180.

(**) للوقوف على زعم مماثل، انظر كذلك Thomas Scanlon, 'Rights and Interests', in Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds), *Arguments for a Better World* (2009). وحول نقطة اختلاف ذات صلة، لكنها مختلفة، مع سكانلون في المقال نفسه، أنتهزُ الفرصة هنا للإشارة إلى أن ثمة قدراً من التحريف لاعتقاده أنه لو كان له أن يقبلَ قولي في وجوب 'ترجيح' مختلف المزاعم استناداً إلى الحقوق، إذن 'فالمطلوبُ هو تصنيفٌ للحقوق، يحدد ما الحق الذي سيسود عند التعارض' (ص 76، أضيف ميلانُ الخط إضافة). تضع رياضياتُ الترجيح بين أيدينا طرقَ ترجيح شتى، تأخذ في الاعتبار مقاديرَ الشدة والظروف والعواقب، دون أن تجعلنا نولي أولوية 'جذرية' 'lexical priority' مباشرة لنوع من الحقوق على آخر في جميع الأحوال. وقد ناقشْتُ هذه المسألة آنفاً في الفصل 2، 'راولز وما بعده' في سياق التعليق على اختيار راولز الأولوية الجذرية للحرية الشخصية (في كل حالة ضد كل شاغلٍ آخر مضادٍ لها)، بدل الأشكال الأكثرَ تعقيداً للترجيح التي يمكن أن تقدِّر قوةَ وأهميةَ الحريةِ الشخصية، لكنها لا تتجاهل كلَّ ما قد يتنافس معها من شواغل. تتصل النقطة هنا بحجة هربرت هارت أنَّ مزاعمَ الحرية الشخصية يمكن أن تَرجَحَ إذا أدى تمرين الحرية محل البحث إلى نتائجَ غيرَ مواتية بالمرة لصلاح حال الناس، بالرغم من أن الحرية الشخصية قد تفوز في حالات أخرى على اعتبارات صلاح الحال. يمكن أن تستوعبَ طرقُ الترجيح غيرُ الجذرية الفهمَ الشائع إلى حد ما أنَّ التضاربَ بين الشواغل المتنافسة المتعلقة بالحقوق لا ضرورة لحله 'بتصنيفِ الحقوق تصنيفاً طبولوجياً' مستقلاً عن السياقات والمقادير والعواقب. انظر كذلك في الكتاب نفسه S. R. Osmani, 'The Sen System of Social Evaluation' in *Arguments for a Better World*.

التالي المتعلق بالسؤال السابق: هل التباينُ بين منظور الحرية وبين منظورِ المصلحةِ مهم؟

لا شك في أن هاهنا شيئاً من تباين. وقد تناولتُ الأهمية العميقة لهذا التباين عموماً في سياق مختلفٍ جداً عن سياق حقوق الإنسان. لنضرب مثلاً كنت سُقتُه في الفصل الثامن،(*) الشخص الجالس في طائرة بالقرب من النافذة يجد سبباً قوياً بما فيه الكفاية لإسدال الستارة (مضحياً باستمتاعه بأشعة الشمس) ليتيحَ لجاره أن يلهوَ بلعبة حاسوبٍ سخيفة يريد أن يلعبَها. لم يكن السبب، كما رآه الجالس قرب النافذة، 'مصلحةَ' المهووس باللعب (بالفعل، لم يكن الجالس قرب النافذة يرى أن هذا التصرفَ سيكون في مصلحة اللاعب على الإطلاق، على العكس من ذلك تماماً)، بل 'حريةَ' المتحمس للعب في أن يفعلَ ما يحب كثيراً أن يفعل (سواءٌ أكان هذا لصالحة أم لغير صالحه، كما يرى هذا الصالحَ الجالسُ قرب النافذة أو اللاعبُ نفسُه). فقد يكون الفرق بين الحرية والمصلحة كبيراً جداً.

ثم لِنضربِ الآن مثلاً مختلفاً - أقربَ إلى نوع الحالات التي تظهر في بحث راتز الحقوق. قد يُنتَهَك حقُ شخصٍ أتى من خارج لندن إليها للمشاركة في مظاهرةٍ سلميةٍ ما (مثلاً، ضد الغزو العسكري للعراق بقيادة الولايات المتحدة سنة 2003) بسياسةِ استبعادٍ ما يمكن أن تحرمَ هذا الشخص الذي يأمل في المشاركة في المظاهرة من المشاركة فيها (هذا مثالٌ افتراضي محض: فلم يكن هناك هكذا استبعاد). فلو كان لهذا القيد أن يُفرَض، فسيكون خرقاً فاضحاً لـ حرية الشخص المستبعَد (الذي يريد التظاهر)، وبالتالي، خرقاً لشيءٍ من حقوق الشخص إنْ كان لهذه الحقوق أن تشملَ هكذا حريات. ولهذا صلةٌ مباشرة بالنقاش الجاري هاهنا.

إما إذا كانتِ الحقوقُ قائمةً على 'مصالح' الشخص المعني وحسب

(*) انظر الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'.

(لا على ’حريات‘ هذا الشخص)، فسوف يتعين علينا النظرُ فيما إذا كان مِن صالح ذلك الشخص الانضمامُ إلى المظاهرة حول العراق. فإنْ تبين أنَّ الانضمامَ إلى هذا الاحتجاج المنظم، وإنْ كان أولويةً سياسية للشخص الراغب في التظاهر، لا يخدم ’مصلحتَه‘ في الواقع كثيراً أو قليلاً، فإنَّ حرية التظاهر في لندن قد لا يتسنى بسهولة إدراجُها في فلك حقوق الإنسان إنْ كان لا بد لهذه الحقوق أن تقومَ على مصلحة الشخص. وإنْ كان لنا أن نقبلَ الفهمَ القائم على المصلحة للحقوق، عندئذٍ فإنَّ مكانةَ الحريةِ كأساس لحق الإنسان في التظاهر ستُنتَقَص ولا شك. إما إنْ سلَّمنا بأهمية الحريات لأنها تمنح الشخصَ المعني حريةَ الاختيار (سواءٌ اختار أن يتبعَ مصلحتَه الشخصية أم شيئاً مختلفاً تماماً) وسار في حياته على هدي أولوياته (سواءٌ أكانت محكومةً بالمصلحة أم لا)، عندئذٍ لا بد أن يكونَ المنظورُ القائمُ على المصلحة غيرَ كاف.(*)

لكنْ باعتبار ما تقدَّم، لا بد لي كذلك من القول إنه يمكن تعريف ’المصلحة‘ بطريقةٍ متسعةٍ – رحبة – إلى حدٍ يجعلها تشمل كلَ الشواغل التي يختار الشخص اتباعَها، بصرف النظر عن الدافع. بالفعل، وبعبارةٍ أبسط، غالباً ما يُعتبَر انتهاكُ حريةِ شخصٍ ما في الاختيار ضد مصلحته.(**)

(*) كما حاجَّ ريتشارد تاك بإقناع، فإنَّ ’من الفروقات البارزة بين نظرية الحقوق وبين النظرية النفعية أنَّ نسبة الحق إلى شخص ما لا يتطلب منا عمل أي تقدير لحالته الداخلية‘. ويمضي تاك إلى تفسير ذلك فيقول: ’فإن كان للشخص حقُ الوقوف في ساحة ترافالغار، فلا يهم إنْ كان يستمتع بذلك أم يغشاه نوعٌ من الحس التراجيديّ الدوستويفسكيّ؛ بل لا يهم حتى أن يختارَ القيام بذلك في مناسبةٍ معينة، أي مناسبة (قارن مع هوبس، الذي لا يهم عنده، بتاتاً، أنْ يسعى الناس دوماً للمحافظة على أنفسهم)‘ ('The Dangers of Natural Rights', *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 20 (Summer 1997), pp. 689–90).

(**) قلتُ بخلاف الفكر الذي يستند إليه ذلك الاعتبار، لا في الفصل 8، ’العقلانية والآخرون‘ فحسب، بل في الفصل 9، ’تعدد مسارات التفكير المحايد، والفصل 13، ’السعادة وصلاح الحال والقدرات‘ أيضاً.

إذا أُخِـذت هـذه النظـرةُ الرحبـة مـن حيث ما يهـم كمصلحة، عندئـذٍ فإنَّ الفجـوةَ بيـن المصالـح والحريات سـتتقلص، بهـذا المقـدار.(*) وإنْ تبين أنَّ هذه هي الطريقة الصحيحة للنظر إلى أطروحة راتز، فإنَّ من شـأن هذا أن يجعلَ مقاربتيْنا إلى الحقوق متطابقتيْن إلى حدٍ بعيد.

معقولية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية

أتحول الآن من تحليلٍ عام لحقوق الإنسان إلى تحليلٍ لبعض أنواع المزاعـم المطلـوبِ إدراجُهـا فـي فئة حقوق الإنسـان. ثمة سـؤالٌ خاص حول إدراج ما يسمى 'الحقوق الاقتصادية والاجتماعية' وما يسمى أحياناً 'حقـوق الرفـاه' 'welfare rights'.(**) وكان أغلـبُ هـذه الحقـوق، التـي يعتبرهـا أنصارُهـا حقوقَ إنسـانٍ هامة 'من الجيل الثانـي'، قد أضيفت في وقتٍ متأخر نسـبياً إلى الصياغات الأولى لحقوق الإنسـان، موسعةً بذلك كثيـراً مجـال حقـوق الإنسـان.(***) وبالرغـم مـن أنَّ هـذه الحقـوق ليس لهـا ذِكـر في المقدمات الكلاسـيكية لحقوق البشـر في إعلان الاسـتقلال

(*) بالفعـل، يبحـث جوزيـف راتـز نفسُـه الصـلاتِ الواسـعة بيـن مفهومـيْ المصالـح والحريات، في كتابه (1986) *Morality of Freedom*، وبالرغم من أنني أرى فرقاً حقيقياً بين المفهومين، لا أحاول هنا تقديرَ كم مِن الفرق يوجد بين مضامين هاتين الفكرتين المختلفتين.

(**) تُستخدَم كلمة 'الرفاه' 'welfare'هنا بالمعنى الأضيق والأخص بكثير من المعنى المسـتخدَم كمرادف لصلاح الحال well-being عموماً (كما اسـتُخدِمت في سـياق مناقشة صلة السعادة أو صلاح الحال في تقييم العدالة (انظر الفصل 13، 'السعادة وصلاح الحال والقدرات'). يُقصَد بتعبير 'حقوق الرفاه' عادةً مسـتحقات التقاعد وإعانات البطالة وما أشبه ذلك من تدابيرَ عمومية نوعية تهدف إلى الحد من أنواع الحرمـان الاقتصـادي والاجتماعي المعروفة، ويمكن توسـيع قائمة أنواع الحرمان لتشمل الأمية وسوءَ الصحة الممكن تجنُّبُه.

(***) انظر Ivan Hare, 'Social Rights as Fundamental Human Rights', in Bob Hepple (ed.), *Social and Labour Rights in Global Context* (Cambridge University Press, 2002).

الأمريكي، مثلاً، أو الإعلان الفرنسي لـ'حقوق الإنسان'، فهي جزءٌ مهم جداً من المجال المعاصر لما يدعوه كاس سنشتاين 'ثورة الحقوق' 'rights revolution'.(*)

تأتي البينونةُ الكبرى في هذا المجال من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948. فقد عكس الإعلانُ الجديد تحولاً في الفكر الاجتماعي الراديكالي في عالمٍ متغير كالذي كان في القرن العشرين. فكان التناقض بين هذا الإعلان وما سبقه من إعلانات حقوق إنسان حاداً حقاً. ولقد يستذكر المرء أن الرئيس أبراهام لنكولن، حتى هو، لم يطالب أولَ الأمر بالحقوق السياسية والاجتماعية للعبيد – وما طالب لهم إلا بالحد الأدنى من الحقوق، المتصلة بالحياة والحرية الشخصية وأن يكونَ لهم نصيب في ثمار عملهم. أما إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان فقد اتخذ لائحةً أطولَ من ذلك بكثير لحقوق الإنسان وما تنطوي عليه هذه المظلةُ الواقية من مزاعم. يشمل ذلك ليس فقط الحقوقَ السياسيةَ الأولية، بل الحقَ في العمل، والحقَ في التعليم، والحقَ في الحماية من التبطل والفقر، والحقَ في الانضمام إلى الاتحادات المهنية، حتى حقَ الحصول على أجرٍ عادلٍ لائق. وهذه بينونةٌ كبرى عن الحدود الضيقة للإعلان الأمريكي سنة 1776 أو التوكيد الفرنسي سنة 1789.

وأصبحت سياسةُ العدل العالميةُ في النصف الأخير من القرن العشرين أكثرَ فأكثر التزاماً بهذا الجيل الثاني من الحقوق. وأصبحت طبيعةُ الحوار العالمي وأنواعُ التفكير المتبعة في العصر الجديد تعكس قراءةً أوسع بكثير لقدرات البشر على الاختيار ومحتوى المسؤوليات العالمية.(**) وكما قال برايان باري، 'للإعلان العالمي لحقوق الإنسان

(*) Cass R. Sunstein, *After the Rights Revolution; Reconceiving the Regulatory State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

(**) انظر، مثلاً، Andrew Kuper's analysis of *Democracy Beyond Borders: Justice and Representation in Global Institutions* (New York and Oxford:

مضامين – للمجتمع الدولي ككل، لا للدول المنفردة فحسب'.(*) وعليه فإنَّ إزالةَ شبح الفقر العالمي وسواه من أشكال الحرمان الاقتصادي والاجتماعي الأخرى يغدو في صميم الالتزام العالمي بحقوق الإنسان، الذي يقوده أحياناً فلاسفة، كتوماس پوجي.(**) كذلك كان للاهتمام متسارع الاتساع بهذه الموضوع أثرٌ على مطالب الإصلاح السياسي. بالفعل، فكما قال دين تشاترجي، 'وضَعَ الاعترافُ العالمي بالفقر المستوطن والغبن الشامل كهَمّيْن خطيريْ الشأن من هموم حقوق الإنسان عبئاً على البلدان المنفردة للدفع بالإصلاحات الديمقراطية الداخلية وجَعَلَ

(Oxford University Press, 2004؛ وكذا مجموعة ما حَرر من مقالات *Global Responsibilities: Who Must Deliver on Human Rights?* (New York and London: Routledge, 2005).

(*) Brian Barry, *Why Social Justice Matters* (London: Polity Press, 2005), p. 28. ويمضي باري إلى تحديد ما يقول إنه مضامينُ هذا الاعتراف القوي: 'إذا لم تكن لدى الحكومات ببساطة الوسائلُ اللازمة لتزويد الجميع بالغذاء الكافي، والمسكن المناسب، ومياه الشرب النظيفة، وتسهيلات الصرف الصحي والبيئة الصحية عموماً، والتعليم والرعاية الصحية، فإنَّ على البلدان الغنية، منفردةً أو مجتمعة، واجبَ ضمان تأمين الموارد بوسيلة أو بأخرى (ص 28).

(**) فتحت أعمال توماس بوجي، ومعاونيه، مجالاتٍ عدة للتحليل السياسي القائم عموماً على فكرة حقوق الإنسان ومطالب العدالة. انظر على وجه الخصوص Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity Press, 2002; 2nd edn, 2008); Andreas Føllesdal and Thomas Pogge (eds), *Real World Justice* (Berlin: Springer, 2005); Thomas Pogge and Sanjay Reddy, *How Not to Count the Poor* (New York: Columbia University Press, 2005); Robert Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge (eds), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2007); Elke Mack, Thomas Pogge, Michael Schramm and Stephan Klasen (eds), *Absolute Poverty and Global Justice: Empirical Data – Moral Theories – Realizations* (Aldershot: Ashgate, 2009).

الحاجـةَ قوية إلى تعليماتٍ مؤسسـيةٍ دولية أكثـرَ عدلاً وفعالية'.(*) وأصبح الجيـل الثاني من حقوق الإنسـان قوةً مؤثـرةً كبيرة في أجندة الإصلاحات المؤسسـية لتلبية الواجبات العالمية 'المنقوصـة'، التي يُعترَف بها صراحةً أحياناً وفي أغلب الأحيان ضمناً.

يجعـل إدراجُ الجيـل الثانـي مـن حقوق الإنسـان مـن الممكن دمجَ المسـائل الأخلاقيـة التـي تقـوم عليهـا الأفـكار العامـة للتنميـة العالميـة بمطالب الديمقراطية التشـاورية، وكلتاهما ترتبطان بحقوق الإنسـان وفي الغالـب الأعـم من الحـالات بإدراك أهمية إعلاء القدرات البشـرية. يقول ديڤيـد كروكـر فـي كتابه أخلاقيـات التنميـة العالميـة: المشـيئة، والقدرة، والديمقراطيـة التشـاورية *Ethics of Global Development. Agency, Capability, and Deliberative Democracy*، وهو إسهامٌ بعيدُ الأثر في هذا الدمج، إنه لمَّا كانت المشـيئة agency [البشـرية] والقدرات المقدَّرة valuable capabilities 'أسـاسَ حقـوق الإنسـان، والعدالـة الاجتماعيـة، والواجبـات الفرديـة والجماعيـة، فإنَّ أخـلاقَ التنمية سـتعالِج أيضاً كيف يكـون العالَـم المعولَم عونـاً على، أو حجرَ عثرة في طريـق تلبية الواجب الأخلاقي للأفراد والمؤسسـات في احتـرام الحقوق'. ويمضي إلى القول 'يجب أن يضمنَ الهدفُ بعيدُ الأمد للتنمية الجيدة والعادلة – وطنيةً كانت أم عالمية – درجةً كافية من المشيئة والقدرات الأساسية أخلاقياً لكلِ مَن فـي العالـم – بصـرف النظـر عن الجنسـية أو الإثنية أو الدين أو السـن أو الجنس أو الميل الجنسي'.(**) ولا يصبح هذا النوع من الطرح الراديكالي للدمج الموسَع ممكناً إلا بإدراج الجيل الثاني من الحقوق، دون الخروج

(*) Deen Chatterjee, *Democracy in a Global World: Human Rights and Political Participation in the 21st Century* (London: Rowman & Littlefield, 2008), p. 2.

(**) David Crocker, *Ethics of Global Development: Agency, Capability, and Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 389–90.

عن إطار حقوق الإنسان.(*)

لكـنَّ الإدراجـاتِ الجديـدة لحقـوق الإنسـان تعرضـت، مـع ذلك، لدحضٍ أشدَ تخصصاً، استند إلى منطقٍ قوي لعددٍ من المنظرين والفلاسفة السياسـيين. لا تُقتَصَر الاعتراضاتُ هنا على استخدام الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على مستوى العالم، بل تشمل صُلوحيةَ/ جدارةَ هذه الحقوق حتى داخل الدولة الواحدة. أتت اثنتان من أقوى الاعتراضات من موريس كرانسـتون وأونـورا أونيل.(**) لكني أسـارع إلى بيـان أن الحججَ الرافضة لإدراج هذه الحريات في إطار حقوق الإنسان لا تنبع من تجاهل أهمية هذه الحقوق. بالفعل، فتحليلُ أونيل المسـائلَ الفلسـفية – وهو تحليل متماشٍ إلـى حـدٍ بعيد مـع اتجاهات التفكير الكانطية، ويشـمل الفقـرَ والجوعَ في العالـم – يقدم سـبراً بعيدَ الأثر لِما لهذه المسـائل مـن أهميةٍ خطيرة.(***) بل، تتعلق الاستبعاداتُ المقترحة من ميدان حقوق الإنسان بتفسير محتوى ووُسع فكرة هذه الحقوق التي يؤيدها هؤلاء النقاد، ومنهم أونيل.

ثمـة، فـي الحقيقـة، اتجاهـا نقـدٍ محـددان اثنـان، سـأدعوهما 'نقد المؤسسية' 'institutionalization critique' و'نقد الإمكانية' 'feasibility critique'. يتعلق نقد المؤسسـية، الموجَـهُ خاصةً إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعيـة، باعتقـاد أن الحقـوقَ الفعليـة يجب أن تنطويَ علـى مقابلةٍ دقيقـة مـع ما يتصل بها مـن واجباتٍ دقيقةِ الوصف. وليس من شـأن هذه المقابلـة أن تقـوم، كما تقول الحجة، إلا بِمَأسَسَـة الحـق. طرحت أونورا

(*) انظـر أيضـاً Christian Barry and Sanjay Reddy, *International Trade and Labor Standards* (New York: Columbia University Press, 2008).

(**) انظر Maurice Cranston, 'Are There Any Human Rights?' *Daedalus*, 112 (Fall 1983), and Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

(***) Onora O'Neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development* (London: Allen & Unwin, 1986).

أونيل هذا النقد بوضوحٍ وقوة:

للأسف ينادي كثيرٌ من الكتابات والخطابات بلا تبصُّر بحقوقٍ عالمية في السلع أو الخدمات، ولاسيما في 'حقوق الرفاه'، وحقوقٍ أخرى اجتماعية واقتصادية وثقافية مذكورة في المواثيق والإعلانات الدولية، دون بيان ما يربط كلَ صاحبِ حقٍ مفترض بحامل واجبٍ معين (إفراداً وجمعاً)، ما يدع محتوى هذه الحقوق المفترضة غامضاً كلَ الغموض... ويقف بعضُ أنصار الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العالمية عند حد التشديد على أنها يمكن أن تُمأسَس، وهذا صحيح. لكنَّ نقطةَ الاختلاف هي أنها يجب أن تُمَأسَسَ: وإلا فلا حق.(*)

رداً على هذا النقد، علينا استدعاء ما تَقَدَّم مِن فهم، أنَّ الواجباتِ يمكن أن تكونَ تامةً ومنقوصة. فحتى 'الجيل الأول' الكلاسيكي من الحقوق، كحق التحرر من التعرض للاعتداء، يمكن اعتبار أنه يفرض واجباتٍ منقوصةً على الآخرين، كما تبيَّن مِن مثال الاعتداء على كيتي جينوڤيز على مرأى ومسمع من جيرانها بنيويورك. كذلك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية يمكن أن تستدعيَ واجباتٍ تامةً ومنقوصة. وثمة مجالٌ واسعٌ للنقاش العام المثمر، وربما الضغط الفاعل، حول ما يمكن أن يفعلَه مجتمعٌ أو تفعلَه دولةٌ ما – ولو كان أو كانت مسلوبَ أو مسلوبةَ القوة – لمنع انتهاكات بعض الحقوق الأساسية الاقتصادية أو الاجتماعية (المرتبطة، مثلاً، بتفشي المجاعات، أو سوء التغذية المزمن، أو غياب الرعاية الصحية).

بالفعل، غالباً ما تهدف الأنشطةُ الداعمة التي تقوم بها المنظمات الاجتماعية بالضبط إلى التغيير المؤسسي، وتُعتَبر هذه الأنشطة، وفي هذا

(*) Onora O'Neill, *Towards Justice and Virtue* (1996), pp. 131–2. انظر كذلك كتابَها *Bounds of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

الاعتبار وجاهة، جزءاً من الواجبات المنقوصة التي تقع على عاتق الأفراد والجماعات في مجتمعٍ تُنتَهك فيه حقوقُ الإنسان الأساسية. أونورا أونيل محقةٌ، بالطبع، في اعتبار أهمية المؤسسات لإنجاز 'حقوق الرفاه' (حتى لإنجاز الحقوق الاجتماعية والاقتصادية عامةً)، لكنَّ الأهميةَ الأخلاقية لهذه الحقوق تقدم أسباباً وجيهةً للسعي لإحقاقها بالضغط لإحداث، أو الإسهام في إحداث، تغييرٍ في المؤسسات والمواقف الاجتماعية. يمكن عملُ ذلك، مثلاً، من خلال الحملات العامة لإقرار تشريعٍ جديد أو المساعدة على توليد وعيٍ أكبر بخطورة المسألة.(*) وإنَّ إنكارَ المكانةِ الأخلاقية لهذه المزاعم يعني تجاهلَ المنطق الذي أطلقَ هذه الأنشطةَ البنائية، ومنها العملُ لإحداث التغييرات المؤسسية من النوع الذي تحب أونورا أونيل، لسببٍ وجيه، أن تراه يحدث لإنجاز ما يعتبره النشطاء حقوقَ إنسان.

أما 'نقد الإمكانية'، غيرُ المستقل عن نقد المؤسسية، فيأتي من حجة أنه حتى مع أفضل المساعي، قد لا يكون ممكناً إنجازُ كثيرٍ من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية المزعومة للجميع. وهذه ملاحظةٌ تجريبية على قدرٍ من الأهمية بذاتها، لكنها عُدَّتْ نقداً لقبول هذه الحقوق المزعومة استناداً إلى افتراضٍ، لا سندَ له يُعتَد به، مفادُه أنَّ حقوقَ الإنسان ما لم يُتَسنَّ إحقاقُها كلياً لكل الناس فهي غير منطقية. ولو سلَّمنا بهذا الافتراض، فسيكون من شأن ذلك إخراجٌ كثيرٍ مما يسمى حقوق اقتصادية واجتماعية فوراً خارج دائرة حقوق الإنسان الممكنة، لاسيما في المجتمعات الأفقر. يصوغ موريس كرانستون الحجةَ على النحو التالي:

ليس من الصعب إقامةُ الحقوق السياسية والمدنية التقليدية. فهي

(*) ناقشتُ دورَ النقاش العام ووسائلَ الإعلام في تقليص أو إزالة أشكال الحرمان الاجتماعي والاقتصادي في الفصل 15، 'الديمقراطية كنقاشٍ عام'، والفصل 16، 'ممارسة الديمقراطية'.

تتطلب، على وجه العموم، حكوماتٍ، وأناساً آخرين عموماً، لترك المرء وشأنه... [وألا يتعرض للأذى أو التوقيف أو الحبس. فاحترامُ حقِ المرء في الحياة، والحريةِ الشخصية، والملكية ليس تمريناً مكلفاً جداً....] لكنَّ المشكلاتِ التي تطرحها مزاعمُ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية من مرتبةٍ أخرى تماماً. فكيف يمكن بمعقولية دعوةُ حكومات دول تلك الأرجاء في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، التي لم يكد يبدأ فيها التصنيع، إلى توفير الضمان الاجتماعي والإجازات مدفوعة الأجر لملايين الناس الذين يقطنون تلك الأرجاء ويتكاثرون بسرعة؟(*)

فهل هذا النقد الذي يبدو في الظاهر معقولاً مقنع؟ أقول [رداً على هذا السؤال] إنه [أي النقد] يقوم على دحض مضمونِ متطلباتِ ما هو معترَفٌ به أخلاقياً مِن حق. [لكن،] كما أنَّ النفعيين يطالبون بالسعي لتعظيم المنافع ولا تنال من صُلوحية أو جدارة مقاربتهم هذه حقيقةُ أنه يظل هناك دوماً متسعٌ لتحسين المنجزات النفعية، كذلك يريد أنصارُ حقوق الإنسان إحقاقَ المعترَفِ به من هذه الحقوق وتعظيمَ هذا الإحقاق.(**) ولا تَسقط صُلوحية أو جدارة هذه المقاربة لمجرد الحاجة إلى مزيدٍ من التغييرات الاجتماعية في أي مرحلةٍ زمنية لجعل المزيد والمزيد من هذه الحقوق المعترَف بها قابلةً تماماً للإحقاق وإحقاقها فعلاً.(***)

بالفعل، لو كانت إمكانيةُ إحقاق الحقوق عملياً شرطاً لازماً ليكونَ للناس حقوق، لَما كان هناك معنىً، لا للحقوق الاجتماعية والاقتصادية

(*) Maurice Cranston, 'Are There Any Human Rights?' (1983), p. 13.

(**) ناقش هذه المسألة بقوة برناردو كليكزبرغ في Bernardo Kliksberg, *Towards an Intelligent State* (Amsterdam: IOS Press, 2001).

(***) إنَّ توكيدَ حقوق الإنسان دعوةٌ للعمل - دعوةٌ للتغيير الاجتماعي - ولا يتوقف على إمكانيةٍ فعلية مسبقةِ الوجود. حول هذه النقطة، انظر مساهمتي 'Rights as Goals' في S. Guest and A. Milne (eds), *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice* (Stuttgart: Franz Steiner, 1985).

فحسـب، بـل لأي حـق، حتى الحق فـي الحرية الشـخصية، لتعذر ضمان حـق الحيـاة والحرية الشـخصية للجميع. لم يكن من السـهل جداً ضمانُ 'حـق الخلـوة أو أنْ يُتـرَكَ المرءُ وشـأنه" 'the right to be left alone" لكل شخص [**الحق الفريد المطلق للبشر عند كانط**] (بخلاف زعم كرانستون). فـلا يمكنـا منعُ وقوع جريمة قتل في هـذا المكان أو ذاك في كل يوم. ولا هو في استطاعتنا، ولو جَهِدنا، وقفُ كل جرائم القتل الجماعي كتلك التي جرت في رواندا سنة 1994، أو نيويورك في 11 سبتمبر 2001 أو لندن أو مدريـد أو بالـي ومومباي مؤخراً. محلُ الارتباك فـي رفض مزاعم حقوق الإنسـان بداعـي انتفاء الإمكانية التامة لإحقاق هـذه الحقوق للجميع، هو أنَّ الحقَ يظل حقاً وإنْ لم يتسنَ إحقاقُه فعلاً، ما يدعو إلى عملٍ علاجي. وإنَّ مجـردَ الفشـلِ فـي إحقـاق حـقٍ مزعـوم لا يجعـل هذا الحـقَ باطلاً. بـل، يدفعنـا إلى المزيد مـن العمل الاجتماعي. وإنَّ اسـتبعادَ كل الحقوق الاقتصاديـة والاجتماعيـة مِـن قُدُسِ حقوق الإنسـان، وإبقـاءَه حكراً على الحرية الشـخصية وحقوق الجيل الأول الأخرى، إنما هو محاولةٌ لرسـم خطٍ في الرمال ما يلبث أن يزول.

التدقيق والصُلوحية والاستخدام

أتحـول الآن إلى المسـألة المؤجلة حـول صُلوحية أو جدارة حقوق الإنسـان viability of human rights. فكيـف لنـا أن نحكـمَ على مقبولية مزاعم حقوق الإنسـان ونقدِّرَ حجمَ التحدياتِ التي قد تواجه؟ كيف لهذه المناظرة – أو هذا الدفاع – أن تسيرَ أو يسير؟ كنتُ أجبت على هذا السؤال، إلى حدٍ ما وبطريقةٍ ما، بشكلٍ غير مباشر، من خلال تعريف حقوق الإنسان (أو، ربما بدقةٍ أكبر، من خلال صوغِ تعريفٍ ضمني لها من وراء استخدام تعريف حقوق الإنسان). وكالطروحات الأخلاقية الأخرى التي تزعم أنها تجتـاز بمقبوليـة امتحانَ التدقيق النقدي المحايـد، ثمة افتراضُ ضمني في

إعلانات حقوق الإنسان مفادُه أنَّ المزاعمَ الأخلاقية التي تستند إليها قويةُ الحجة بما فيه الكفاية لتجتازَ امتحانَ التدقيق المفتوح والمدروس. ينطوي هذا على استدعاء عمليةِ تدقيقٍ نقدي تفاعلية بحيادٍ مفتوح (يشمل ذلك انفتاحَها أمام المعلومات الآتية من مجتمعاتٍ أخرى وأمام الآراء الآتية من البعيد والقريب على السواء بين مصادرَ أخرى) تتيح إجراءَ مناظراتٍ حول محتوى وباع حقوق الإنسان المظنونة.(*)

إنَّ زعمَ أنَّ حريةً ما مهمة بما فيه الكفاية لاعتبارها حقَ إنسان يَعدِل زعمَ أنَّ ذاك الحُكم يجتاز التدقيقَ العقلي [بسلام]. قد يحصل هذا الاجتياز بالفعل في كثيرٍ من الأحوال، لكنْ ما كلُ ما زُعِم مِن حقِ إنسانٍ سَلِم. قد نكون أحياناً قريبين جداً من اتفاقٍ عام، دون التوصل إلى قبولٍ شامل. وقد ينخرط مؤيدو حقوق إنسان معينة في عملٍ نشط لجعل أفكارهم الأساسية تحظى بالقبول على أوسع نطاقٍ ممكن. لا أحد، بالطبع، يَتوقع أن يكونَ هناك إجماعٌ تام على كل ما يريد مِن شيءٍ في هذا العالم أحد، فما ثم أملٌ كبيرٌ، مثلاً، في إصلاح عنصريٍ أو متعصبٍ قح دوماً بقوة الحجة العامة. ما يتطلبه تجاوزُ امتحان التدقيق العقلي لحُكمٍ ما هو تقديرٌ عام لباع المنطق الذي يؤيد تلك الحقوق، إذا حاول وعندما يحاول آخرون التدقيقَ في المزاعم تدقيقاً محايداً.

ليس لدينا عملياً، بالطبع، أيُ تعهدٍ عالميٍ فعلي بالتدقيق العلني في حقوق الإنسان المزعومة. وتقوم أنشطة [حقوق الإنسان عندما تقوم] بناءً على الاعتقاد العام أنه إذا كان لهكذا تدقيقٍ محايد في مزاعم هذه الحقوق أن يتم، فإنَّ تلك المزاعم ستجتازه بنجاح. وفي غياب ما يناقض ذلك من حججٍ قوية من النقاد حَسني الاطلاع والتفكير، فإنَّ اعتقادَ تجاوز امتحان

(*) انظر ما تقدَمَ حول النقاش العام والحياد المفتوح في الفصل 1، 'العقل والموضوعية' والفصل 5، 'الحياد والموضوعية' والفصل 6، 'الحياد المغلق والحياد المفتوح'.

التدقيـق يميـل إلى أن يكـون هو الاعتقاد.(*) وعلى هذا الأسـاس أَدرجت كثيرٌ من المجتمعات تشـريعَ حقوقِ إنسـانٍ جديداً ومنحتْ سـلطةً وصوتاً للمدافعين عن حقوق الإنسان المتعلقة بحرياتٍ معينة، ومنها عدمُ التمييز بين أفراد الأعراق المختلفة أو بين النسـاء والرجال أو الحق الأساسـي في أن تكون للمرء حريةُ كلام معقولة. وسـوف يميل أنصارُ الاعتراف بفئاتٍ أوسـعَ من حقوق الإنسان، بالفعل، إلى الضغط للحصول على المزيد من هذه الحريات، فالسـعيُ لحقوق الإنسـان عمليةٌ متواصلـة ومتفاعلية، كما هو معلوم.(**)

لكـنْ لا بـد مـن الاعتراف أنـه، حتى مع الاتفاق علـى توكيد حقوق الإنسـان، يظل الجدل قائماً، لاسـيما في حالة الواجبات المنقوصة، حول أفضل الطرق لإيلاء حقوق الإنسان الاهتمامَ الذي تستحق، وحول الكيفيةِ التـي ينبغـي بها وزنُ مختلف أنواع حقوق الإنسـان مقابل بعضها البعض، والجمـعُ بيـن متطلبـاتِ بعضهـا بعضا، وتوحيـدُ مزاعمِ هـذه الحقوق مع الشـواغل التقييمية الأخرى التي قد تسـتحق بدورها اهتماماً أخلاقياً.(***) ومع ذلك، سـيظل في قبول فئةٍ ما من حقوق الإنسـان محل لمزيد نقاشٍ وتفنيدٍ وجدال – وتلك هي بالفعل طبيعةُ النظام المعرفي.

(*) حول هذا، انظر مقالتي 'Elements of a Theory of Human Rights', *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2004).

(**) كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسـان من جانب الأمم المتحدة بالغَ الأهمية في وضـع هـذا الموضـوع المهـم جداً علـى مائدة النقـاش والحـوار، وكان أثرُه على التفكيـر والفعـل فـي العالم رائعاً جداً. وقد تناولتُ إنجازات تلك الحركة الرؤيوية فـي مقالتـي، 'The Power of a Declaration: Making Human Rights Real', *The New Republic*, 240 (4 February 2009).

(***) ناقش بعضَ هذه المسائل التأسيسية جون ماكّي في مقالته John Mackie, 'Can There Be a Rights-based Moral Theory?', *Midwest Studies in Philosophy*, 3 (1978).

وسوف تعتمد صُلوحية/ جدارة المزاعم الأخلاقية في شكل إعلان حقوق إنسان في النهاية على افتراض قدرة هذه المزاعم على اجتياز امتحان النقاش الحر. بالفعل، من المهم للغاية فهمُ هذه الصلة بين حقوق الإنسان وبين النقاش العام، لاسيما فيما يتعلق بمطالب الموضوعية التي بيناها في سياقٍ أعم آنفاً في هذا الكتاب (لاسيما في الفصل 1 والفصول 4-9). يمكن القولُ إذن بموضوعية إنَّ هذه المزاعم الأخلاقية إنْ كان لها - أو لرفضها - أيُّ حظ من المعقولية، فذاك يعتمد على اجتيازها بنجاح اختبارَ النقاش والتدقيق الحر، المدعوم بالقدر الكافي من المعلومات.

وإنَّ مما ينال بشدة من قوة زعم حقٍ ما من حقوق الإنسان أن يبدوَ أنه قد لا يجتاز امتحانَ التدقيق العام المفتوح. ولكنْ، بخلاف السبب الذي يقدَم عادةً للتشكيك في فكرة حقوق الإنسان ورفضها، يتعذر إسقاطُ دعواها بمجرد الإشارة - وما أكثرَ ما يُشار - إلى حقيقة أنَّ كثيراً من هذه الحقوق لا تنال ما يكفي من المكانة الجدية العامة في الأنظمة القمعية حول العالم التي لا تسمح بالنقاش العام المفتوح، أو لا تسمح بالاطلاع الحر على المعلومات المتعلقة بالعالم المحيط بالبلد. لكنَّ رصدَ انتهاكاتِ حقوق الإنسان وإجراءاتِ 'فضح هذه الانتهاكات والتشهيرِ بمرتكبيها' يمكن أن تكونَ فعالةً جداً (على الأقل، في وضع المنتهِكين موضعَ الدفاع عن النفس) ما يعطي مؤشراً إلى ما يكون للنقاش العام مِن أثر عندما تصبح المعلوماتُ متاحة ويُسمَح بالمناقشات الأخلاقية بدل كبتها. فالتدقيقُ النقدي جوهري للإنكار والتبرير على السواء.

18
العدالة والعالم

في صيف إنجلترا المضطرب سنة 1816، كتب الفيلسوفُ النفعي، جيمس ميل، إلى عالم الاقتصاد السياسي الكبير في أيامه، ديڤيد ريكاردو، عن آثار الجفاف على الناتج الزراعي. كان مِيل قلقاً من البؤس الذي سيجره المَحْل لا محالة، 'الذي يجعل التفكيرُ فيه البدنَ يقشعر – فسيموت ثلثُ الناس'. ولئن كانت قدرية مِيل حول المجاعات والجفاف صادمة، كذلك هو إيمانُه بمطالبِ نسخةٍ أبسطَ من العدالة النفعية، موجَهةٍ إلى الحد من المعاناة وحسب. كتب يقول 'سيكون أرأفَ بهم أن نُنزِلَهم [يَقصد الناسَ المتضورين جوعاً] إلى الشوارع والطرقات العامة، ثم نحزَ رقابهم كالخنازير.' وقد عبَّر ريكاردو عن تعاطفه العميق مع اتجاه تفكير مِيل الساخط هذا، وعبَّر (كما فعل مِيل، جيمس مِيل لا جون ستيوارت ميل، أقول هذا منعاً للبس) عن ازدرائه مثيري الاضطراب العام الذين يحاولون زرعَ بذورِ التذمر من النظام القائم بأن يقولوا للناس، زُوراً، إنَّ الحكومةَ يمكن أن تساعدَهم. وكتب ريكاردو إلى مِيل إنه 'يأسف أن يرى نزوعاً إلى استثارة نفوس العامة بإقناعهم أنَّ في إمكان القانون أن يقدمَ لهم عوناً أيَ عون'.(*)

يمكن فهمُ استنكار ديڤيد ريكاردو الاحتجاجاتِ الغاضبة بالنظر إلى اعتقاده – ومِيل – أنَّ الناس المهددين بالجوع نتيجة مَحْل سنة 1816 لا

(*) انظر J. C. Jacquemin, 'Politique de stabilisation par les investissements publics'، رسالة دكتوراه غير منشورة لجامعة نامور، بلجيكا، 1985. وقد بحثتُ وجان دريز مختلفَ جوانب هذه المراسلة في Amartya Sen and Jean Drèz, *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989), pp. 65–8.

يمكن إنقاذهم بأي شكل من الأشكال. لكنَّ المقاربةَ العامة لهذا الكتاب، مضادةٌ لتلك. ومن المهم فهمُ أسباب هذا التضاد.

أولاً، لا يمكن إلا أن يهتمَ صانعو السياسة ومشخِّصو الظلم لما يميل إلى 'استثارة نفوس' الذين يعانون. فلا بدَ من دراسة الشعور بالظلم حتى لو بدا أنْ لا أساسَ له من الصحة، ولا بدَ، طبعاً، مِن تتبعه إنْ كان له أساس. ولا سبيلَ لنا إلى التيقن من وجود أو غيابِ هكذا أساس دون القيام بشيءٍ من البحث.(*) لكن، بما أنَّ المظالمَ تتعلق، غالباً بما يكفي لاعتبارها كذلك، بالانقسامات الاجتماعية الشديدة، والحواجزِ المجتمعية وغيرها من حواجزَ قائمة، فإنَّ من الصعب في الغالب تخطي تلك الحواجز لإجراء تحليلٍ موضوعيٍ للفرق بين ما يحدث وبين ما كان يمكن أن يحدث – وهو فرقٌ ذو أهميةٍ مركزية لإعلاء العدل. لا بد لنا من التشكك والتساؤل والمجادلة والتدقيق للتوصل إلى استنتاجات حول ما إذا كان في الإمكان إعلاءُ العدل وكيف. ولا بد لمقاربةٍ إلى العدالة تلتزم خاصةً تشخيصَ الظلم، كمقاربةِ هذا الكتاب، من أن تسمحَ بالالتفات إلى 'النفوس الغاضبة' كمقدمةٍ إلى التدقيق النقدي. يمكن استخدام الغضب حافزاً إلى النقاش لا بديلاً له يحل محله.

ثانياً، بالرغم من أن ديڤيد ريكاردو ربما كان أبرزَ علماء الاقتصاد البريطان في عصره، فإنَّ حججَ مَن اعتبرهم مجردَ محرضين على الاحتجاج لا تستحق أن تُنبَذَ بمثل هذه السرعة. فأولئك الذين كانوا يحملون الناس المهددين بالموت جوعاً على الاعتقاد أنَّ في إمكان السياسة التخفيفَ من

(*) حول العلاقة بين النظريات التي لم تُدرَس بما فيه الكفاية وبين ما قد يكون لها من عواقبَ رهيبة، وهذه مسألةٌ مركزية في تحليل التنمية، انظر Sabina Alkire, 'Development: A Misconceived Theory Can Kill', in Christopher W. Morris, *Amartya Sen*, Contemporary Philosophy in Focus series .(Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming in 2009)

وطأة الجوع كانوا في الواقع أقربَ إلى الرشد من ريكاردو في تشاؤمه من إمكانية الإغاثة الاجتماعية الفعالة. بالفعل، في استطاعة السياسة العامة الجيدة طردُ شبح المجاعة جملةً واحدة. فقد أظهر السبرُ الدقيق للمجاعات أنَّ في الإمكان تجنُّبها بسهولة وتؤيد النتائجُ دفعَ المحتجين، لا النبذَ الشكلاني - الكسولَ إلى حدٍ ما - من جانب أركان الفريق المتشائم من إمكانية الإغاثة. ويُظهِر الفهمُ الاقتصاديُ السليم لأسباب المجاعات وإمكانيةِ تجنُبِها، مع الاعتبار المناسب لتنوع الأسباب الاقتصادية والسياسية الداخلة فيها، سذاجةَ النظرة السطحية إلى المجاعة التي لا تَرى إلا الغذاء، كما أظهرت الدراسات الاقتصادية الحديثة.(*)

تقع المجاعةُ عندما يَطلبُ أناسٌ ما يسد الرمقَ من الغذاء فلا يجدونه، وهذا، بحد ذاته، ليس دليلاً على أن هناك شحاً في الأقوات.(**) فالناس الذين خسروا تماماً معركةَ الغذاء، لسببٍ أو آخر، يمكن منحُهم فرصةً أخرى بالسرعة الكافية، من خلال مختلفِ تدابيرِ توليدِ الدخل، ومِن ذلك الوظائفُ العامة، ما يحقق توزيعاً أقلَ إجحافاً للغذاء في الاقتصاد (وهي

(*) قمتُ بتحليل الصلة بين المجاعات وحالاتِ فشل الاستحقاقات الغذائية (بخلاف نقص الغذاء بحد ذاته) في كتابي *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981). كذلك دُرست طرقَ ووسائلَ تجديد الاستحقاقات الغذائية الضائعة، من خلال برامج العَمل العام، على سبيل المثال، وذلك في كتابي المشترك مع جان دريز Amartya Sen and Jean Drèze, *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989). وهناك حالاتٌ حديثة كثيرة في العالم أمكن فيها الحؤول دون أن يؤديَ التدني الحاد للإمدادات الغذائية إلى مجاعة، وذلك من خلال سياسةٍ عامة تعطي الناسَ الأضعفَ حالاً أحقيةَ الحصول على الحد الأدنى من الغذاء. لقد كانت نفوس 'العامةِ الغاضبة' أقربَ إلى الرُشد من نفوس مفكرين كبار كريكاردو ومِيل.

(**) انظر كذلك 'Famine, Poverty, and Property Rights', in Christopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen*, Contemporary Philosophy in Focus series (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming 2009).

وسيلةٌ غالباً ما تُستخدَم الآن لمنع المجاعة – من الهند إلى أفريقيا). النقطةُ هنا ليست أنَّ تشاؤمَ ديڤيد ريكاردو غيرُ مبرَرٍ وحسب، بل لأن الحججَ المضادة لا يمكن إسقاطُها بمعقولية دون اشتباكٍ فكريٍ جدي.(*) فالنقاشُ العام أوْلى من الرفض السريع للمعتقدات المخالفة، بصرف النظر عما تبدو عليه تلك المعتقداتُ في البداية من لامعقولية والاعتراضاتُ الفجةُ الخشنةُ مِن فصاحة. فالاشتباكُ الفكري بذهنٍ مفتوح في نقاشٍ عام ذو أهميةٍ مركزية في السعي للعدالة.

المَوْجَدة والحُجة

تعتمد مقاومة الظلم عادةً على المَوْجَدة والحجةِ معاً. فالإحباطُ والغيظ يمكن أن يكوناً محركاً لنا، ومع ذلك، علينا في النهاية الاعتمادُ، لدواعي التقييم والكفاءةِ معاً، على التدقيق الفكري للحصول على فهمٍ معقول وقادرٍ على المواجهة لأساس تلك الشكاوى (إنْ وجدت) وما الذي يمكن عملُه لمعالجة المشكلات المؤديةِ إليها.

تتضح وظيفتا المَوجَدة والحُجة جيداً في محاولات ماري وولستونكرافت، المفكرةِ الأنوثيةِ الرائدة، 'إثبات حقوق المرأة' 'A Vindication of the Rights of Woman' [وهو عنوان كتابها الثاني (1792)].(**) وإنك لتجد في مناقشتها وجوبَ الرفض الجذري لاستعباد

(*) استناداً إلى دراساتٍ تجريبية للخبرات الفعلية المستمدة من العالم، درستُ ما للسياسات العامة المتروية من كفاءة في رفع مختلف أشكال 'الأغلال' 'unfreedoms'، ومنها المجاعة، في كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999). انظر أيضاً Dan Banik, *Starvation and India's Democracy* (London: Routledge, 2007).

(**) ناقشتُ واستخدمتُ كثيراً أعمالَ وولستونكرافت فيما تقدم من الكتاب. انظر كذلك مناقشتي بعضَ أعمالها في 'Mary, Mary, Quite Contrary: Mary Wollstonecraft and Contemporary Social Sciences', *Feminist Economics*, 11 (March 2005).

النساء كثيراً من تعابير الوجدِ والسخط:

دعوا المرأة تشاطر الرجلَ الحقوق وستضاهيه الخصال؛ فإما ترتقي بنفسها إنْ تحررتْ إلى مستوىً أكمل، أو تبررَ السلطةَ التي كبلتْ هذا الكائنَ الضعيف بواجبه. - وفي الحالة الأخيرة، سيكون من المناسب فتحُ خطِ تجارةٍ جديد مع روسيا لاستيراد السياط؛ فالسوطُ هو الهديةُ التي ينبغي لأبي البنت دوماً أن يقدمَها لصهره يومَ الزفاف، أنَّ على الزوج أن يحافظَ على تماسك الأسرة ككل بالوسيلة نفسِها؛ ويُحسِنَ استخدامَ هذا الصولجان، دون أي انتهاك لحكم العدالة، كسيدٍ أوحدَ في بيته، لأنه الكائنُ العاقلُ الوحيدُ [فيه].(*)

وفي كتابيْها عن حقوق الرجال والنساء، لم توجِّه وولستونكرافت مَوْجَدتَها وحسب إلى ما تتعرض له المرأة من غبن؛ بل إلى معاملة الجماعات المحرومةِ الأخرى أيضا، كالعبيد بالولايات المتحدة وغيرِها من بلدان.(**) ومع ذلك، فإنَّ كتاباتِها الكلاسيكية تعتمد، في النهاية، بقوة على المنطق. فقد كانت وولتسونكرافت تُتْبع الخطابَ الغاضبَ دوماً بحججٍ مدروسة تريد من خصومها أن يَعقِلوها. ففي رسالتها الأخيرة إلى السيد تاليران-بيريغور الذي أهدت إليه كتابَها *A Vindication of the Rights of Woman*، تَخلُص وولستونكرافت إلى إعادة توكيد ثقتها القوية في الاعتماد على العقل:

آمل، يا سيدي، أن أُشيعَ شيئاً من نوع هذه البحوث بفرنسا؛ وإنْ هي

(*) Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792); in Sylvana Tomaselli (ed.), *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 294.

(**) ناقشتُ آنفاً انتقادَ وولستونكرافت الغاضبَ إدموند بورك أنْ تجاهلَ مسألة الرق في دعمه حريةَ الأمريكان البيض الساعين للاستقلال، وذلك في الفصل 5، 'الحياد والموضوعية'.

أدت إلى توكيد مبادئي، وعُدِّل دستورُكم [الفرنسي]، أمكنَ احترامُ حقوق النسـاء، إنْ ثَبُتَ تمامـاً أن العقلَ يدعو إلى ذلك، ويطالِـبُ به مطالبةً قوية لإنصافِ نصفِ البشرية.(*)

لا يتأثر دورُ وباعُ العقل بالغضب الذي يقودنا إلى سبر الأفكار التي تسـتند إليها أشـكالُ المظالم المقيمة التي وَسَمَتْ عالَمَ القرن الثامن عشر الذي عاشت فيه وولستونكرافت، وتلك التي تسم العالَمَ الذي نعيش نحن فيه اليوم. وبالرغم من براعة وولستوكرافت التامة في الجمع بين المَوْجَدة والحجـة فـي العمل نفسِـه (واضعةً هـذه بجانب تلك)، تسـتطيع عباراتُ الاستياء والإحباط وحدَها الإسهامَ في النقاش العام إذا ما تبعها سبر (ربما يقوم به آخرون) لأيما أساسٍ معقول ممكن أن يوجَدَ للمَوْجَدة.

إنَّ الاسـتعانةَ بالمنطـق أمـام الجمهـور، الـذي تلـح عليـه مـاري وولسـتونكرافت، سـمةٌ مهمة لمقاربة العدالة التي أحاول أن أقدمَ في هذا الكتاب. ففهمُ متطلبات العدالة ليس تمريناً منفرداً في هذا الفرع أكثرَ مما هو في أي فرعٍ آخر من فروع المعرفة البشـرية.(**) وعندما نحاول تحديدَ كيفيةِ إعلاء العدل، ثمة حاجةٌ أساسية للنقاش العام، الذي يستوعب حججَ [الآخرين] الآتينَ من أوساطٍ أخرى وأماكنَ أخرى مختلفة. لكنَّ الاشتباكَ مـع الحجـج المضادة لا يقتضي مـع ذلك، منا توقُعَ أن نسـتطيعَ إزالةَ كلِ أسـباب الخـلاف في جميع الأحـوال والتوصلَ إلى اتفاق فـي كل قضية. فالحلُ التام ليس شرطاً لعقلانية الفرد، ولا هو شرط للاختيار الاجتماعي

(*) *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), in Tomaselli (ed.) (1995), p. 70.

(**) كما تبيَن في الفصل 5، للتواصل والخطاب دوران مهمان في فهم وتقييم المزاعم الأخلاقيـة والسياسـية. حول هذه النقطة، انظـر Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).

المعقول، كاختيار ما يقوم على العقل مِن نظريةِ عدالة.(*)

إشهار العدالة

ربما يُطرح السؤالُ المبدئي التالي: ما الداعِ إلى اعتبار ما يناقَش علناً من اتفاق ذا مكانةٍ خاصة في متانة نظريةٍ ما في العدالة؟ عندما عبَّرتْ ماري وولستونكرافت عن أملها للسيد تايران-پيريغور بالتوصل إلى اتفاقٍ عام على أهمية الاعتراف بـ'حقوق النساء'، بعد القيام بما ينبغي من تدقيقٍ ونقاشٍ عامٍ مفتوح، كانت تعتبر هكذا تدقيقٍ ونقاش عمليةً حاسمة في تحديد ما إذا كان الاتفاقُ سيشكل بالفعل تعزيزاً للعدالة الاجتماعية (ويمكن أن يُرى أنه يعطي حقوقاً مشروعةً لـ 'نصف البشرية'). من السهل، بالطبع، فهمُ أن الاتفاقَ على القيام بشيء يساعد على القيام به. وذاك إدراكٌ على قدرٍ من الصلة العملية، لكنْ إذا مضينا إلى ما هو أبعد من الأهمية الذرائعية، يمكن أن يُطرحَ كذلك السؤال التالي: لِمَ ينبغي أن يكونَ لاتفاقٍ أو تفاهمٍ ما أيُ مكانةٍ خاصة في تقييم صُلوحية نظريةٍ ما في العدالة؟

لنأخذ طرحاً يتكرر غالباً في ميدانٍ ذي صلةٍ وثيقة، هو ممارسة القانون. فقد يؤَكَدُ مراراً أنَّ العدالة ما ينبغي أن تتحققَ فحسب، بل 'أن تَتَحقَقَ على مرأىً ومسمع' 'seen to be done' أيضاً. لِمَ ذلك؟ ما أهميةُ أن يوافقَ الناس في الواقع على تحقُق العدالة، إنْ كانت تتحقق حقاً؟ ما حاجةُ شرطٍ قانوني صارم (كإنجاز العدالة) إلى تفويضٍ أو فرضٍ أو تأييدٍ شعبي (أن تُنجَزَ العدالةُ على مرأىً ومَسمعٍ مِن الناسِ كافة). هل ثمة خلطٌ هنا بين الصحة القانونية والموافقةِ الشعبية – أو بين الفقه والديمقراطية؟

ليس من الصعب، في الحقيقة، تخمينُ بعض الأسباب الذرائعية لتعليق أهميةٍ ما على الحاجة إلى إظهار عدالة القرار. أولاً، يمكن أن

(*) تناولنا مطالبَ العقلانية والمعقولية في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون' والفصل 9، 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

تكـونَ إقامـة العدل، عموماً، أكثـرَ فعاليةً إذا ظهر للنـاس أنَّ القاضيَ يقوم بعمله خيرَ قيام، بدل إفساد الأمور. فإنْ كان الحكمُ القضائي يوحي بالثقة والموافقة العامة، فمن المرجح جداً أن تطبيقَه سيكون سهلاً. وبالتالي ما مِن صعوبةٍ كبيرة في تفسير السبب الذي جعل تلك العبارةَ التي توجِب أن يكـونَ إنجـازُ العدالة 'على مرأىً مِن الناس ومَسمع' تحظى بكل هذه الموافقـة المدوية والإقرار مرةً بعد مرة منذ أن تلفَّظ بها لورد هيوارت سنة 1923 (في قضية *Rex* v. *Sussex Justices Ex parte McCarthy* [1923] All ER 233)، محذراً أن العدالة 'ينبغي أن تَحقَق بوضوحٍ ويقين ملءَ البصر والسمع'.

ومع ذلك يصعب الاقتناع بأن هـذا النوعَ من الجدارة التنفيذية هو الـذي يعطي إمكانيةَ إظهار العدالة مثلَ هذه الأهمية الحاسمة. لا شك بالطبع في الفوائد التنفيذية لأخذ موافقة الجميع، لكنْ سيكون غريباً التفكيرُ في أن مبدأ هيوارت التأسيسي لا يقوم على شيء سوى الملاءمة والمناسَبة. إذا تجاوزنا كلَ ذلك، يمكن الاحتجاج بمعقولية أن الآخرين إذا كانوا لا يستطيعون، ولو جَهِدوا، أن يروا العدلَ في حكمٍ قضائي ما، بمعنىً ما مفهومٍ ومعقول، عندئذٍ ستتأثر قابليةُ هـذا الحكم للتطبيق، ليس هذا فحسب بل ستكون صحتُه موضعَ شكٍ عميق أيضاً. فثمة صلةٌ واضحة بين موضوعية الحكم وبين قابليته لاجتياز امتحان التدقيق العام – وهذا موضوع تناولتُه من جوانبَ مختلفة في مواضعَ أخرى من هذا الكتاب.(*)

تعدد الأسباب

لئن كانت أهميةُ المناقشة العامة أحدَ الشواغل الأساسية لهذا الكتاب، فالحاجةُ إلى قبول تعددية الأسباب التي يمكن استيعابُها بمعقولية

(*) انظر على وجه الخصوص الفصل 1، 'العقل والموضوعية'، والفصل 5، 'الحياد والموضوعية'، والفصل 9، 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

في تمرينِ تقييمٍ ما شــاغلٌ آخرُ مهمٌ فيه. وقد تتنافس الأسـبابُ أحياناً مع بعضهـا البعـض في إقناعنا بتقييمٍ ما في هذا الاتجاه أو ذاك، وعندما تؤدي إلـى أحـكامٍ متعارضـة، يكون التحدي كبيراً في تحديـد ما الذي يمكن أن نتوصلَ إليه من نتائجَ موثوقة بعد تقليب كل الحجج.

اشـتكى آدم سـميث منذ أكثر من مائتي سنة مِن مَيل بعض المنظِّرين إلـى البحـث عن مميزةٍ متجانسـةٍ واحدة يمكـن بها تفسـيرُ كلِ القيم التي يمكننا الدفاعُ عنها عقلاً:

لَمَّـا سـلكَ أبيقور كلَ الفضائـلِ المختلفة في هذا الخيطِ من الأدب، أطلـق العنـانَ لِمَيْـلٍ، هـو مَيْلٌ طبيعـي لدى الرجـالِ كافة، لكنَّ الفلاسـفةَ بصفةٍ خاصة عندهم قابليةٌ لتطوير ولعٍ خاصٍ بهم، يعتبرونه وسيلةً عظيمة لإظهار براعتهم، ألا وهو ميلُهم إلى تفسـير كلِ المظاهر بأقل عددٍ ممكن مـن المبـادئ. وهـو قد أمعنَ، دون شـك، في إطـلاق العنان لهـذا المَيْل، عندمـا أرجـعَ كلَ الموضوعات الأساسـية للرغبـة والنفـور الطبيعييْن إلى لذاتِ وآلامِ الجسد.(*)

ثمـة بالفعـل مـدارسُ تفكيـر تلح، صراحـةً أو ضمنـاً، على وجوب إرجـاعِ كلِ القيـم المختلفـة في النهايـة إلى مصدرٍ أوحـدَ للأهمية. يغذي هـذا البحـثَ إلـى حـدٍ ما الخـوفُ والهلـع مما يسـمى اللاتناسـبية -non commensurability - أي، الاختـلافُ غيـرُ القابـل للاختزال بين شـيئين ماديين. هذا القلقُ، القائمُ على افتراضِ وجودِ عوائقَ مزعومة أمام الحكم على الأهمية النسـبية لشـيئين مختلفين، يُهمِل حقيقةَ أنَّ كلَ، تقريباً كلَ، ما

(*) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, revised edn 1790, VII.ii.2.14 (republished, Oxford: Clarendon Press, 1976), p. 299. وبالرغم من أن أبيقور هـو الوحيـدُ المذكـورُ هنـا، ربما كان في بال سـميث صديقه المقرب، ديفيد هيوم، بالنظر إلى الميول النفعية السـابقة للأخير. بالطبع، يناسـب الوصف بنتام أكثر مما يناسب هيوم.

يجـري عـادةً في الحياة اليوميةِ مِن تقييمـات فيه تقديمٌ وتأخيرٌ وترجيح ما بين شواغلَ مختلفة، وأنْ لا غرابةَ في إدراك أنَّ على التقييم أن يتصارعَ مع أولويـاتٍ متنافسـة.(*) فحقيقةُ إدراكِنا بوضوحٍ تـام أنَّ التفاحَ ليس برتقالًا، وأنَّ ميزتَيْهمـا كطعـام تختلفان الواحدةُ عن الأخرى بمقاييسَ شـتى - من المتعـة إلـى التغذية - لا يدعنا حيارى لا نـدري أيهما تختار إنْ خُيِّرنا أي الصنفين نأكل. وإنَّ أولئك الذين يلحون على أنْ ليس في اسـتطاعة البشـر تحديدُ ما العمل إلا إذا قُلصت القيمُ كلُها أمامهم بشكلٍ ما إلى قيمةٍ واحدةٍ فقط إنما يؤْثرون كما لا يخفى سهولةَ العد ('هل هي أقل أم أكثر؟') على صعوبة التقييم (من نوع 'هل هذه أهم من تلك؟').

لا يتعلـق تعـددُ الأسـباب الـذي يتعيـن علـى نظريـةٍ ما فـي العدالة اسـتيعابُه باختلاف الأشياء ذات القيمة التي تعتبرها النظريةُ مهمةً فحسب، بـل كذلك بنوع الشـواغل التي قد تُفسـح لها في المجـالِ النظرية، كأهميةِ مختلفِ أشـكال المسـاواة أو الحرية الفردية، مثلاً.(**) يتعين في الأحكام المتعلقة بالعدالة اسـتيعابُ مختلف أنواع الأسـباب والشـواغل التقييمية. لكنَّ إدراكَ أنَّ في اسـتطاعتنا غالباً تقديمَ وتأخيرَ وترتيبَ الأهميةِ النسـبية للاعتبـارات المتنافسـة لا يـدل، مع ذلـك، على أن السـيناريوهاتِ البديلة يمكن دوماً ترتيبُها ترتيباً كاملاً، حتى من قِبَل الشـخص نفسِـه. فقد تكون لـدى الشـخص آراءُ واضحـة فـي بعـض التصنيفـات ولا يكـون مع ذلك متيقنـاً بمـا فيه الكفاية من الأمر في مقارناتٍ أخرى. وحقيقةُ أنَّ الشـخصَ يمكنـه التوصـلُ إلـى رأي في رفض الرق أو اسـتعباد النسـاء لا تدل على أن هـذا الشـخصَ لا بـد أن يكون قادراً يقيناً على أن يحـددَ أيها أفضلُ أو

(*) نوقشت هذه المسألة في الفصل 11، 'الحيوات والحريات والقدرات'، في السياق الخاص لتقييم الأهمية النسبية للقدرات المختلفة.

(**) درسـنا التعـددَ الحتمـي فـي فكرتـيْ المسـاواة والحريـة العامتين فـي الفصل 14، 'المساواة والحرية الفردية'.

أعدلُ سقفاً لضريبة الدخل: 40 أم 39 في المائة. فيمكن أن تأخذَ النتائجُ المسوَغة بسهولة شكلَ تراتيبَ جزئية وليس ثمة شيءٌ انهزاميٌ جداً في ذلك الإدراك، كما بينتُ آنفاً.

التفكير المحايد والتراتيب الجزئية

لئن كان الحلُ المنقوص يمكن أن يكونَ جزءاً من النظام المعرفي للتقدير التقييمي للفرد، فإنه يلعب دوراً أبرزَ فيما قد يؤمَل من النقاش العام أن يقدِم. ففي حالة الجماعة [لا الفرد]، ثمة حاجةٌ إلى استيعاب لا التراتيب الجزئية المختلفة للفرد فحسب، بل مقدارَ النقص الذي يمكن أن يوجدَ في ترتيبٍ جزئي مشترك يمكن أن تتفقَ عليه بمعقولية مجموعةُ أفرادٍ مختلفين.(*) وكانت ماري وولستونكرافت التي زَعَمت أنه إذا دَرس الناسُ وعندما يدرسون بمعقولية أسبابَ احترام الحقوق الأساسية للنساء، سيتوصلون إلى أن 'العقل يدعو إلى هذا الاحترام'. يمكن إزالة الاختلافات الفعلية القائمة بالنقاش، ويساعد على ذلك عرضُ القائمِ من الأحكام المسبقة والمصالح الشخصية والتصورات المسبقة غير المدروسة على المحك. لكنْ لا تعني إمكانيةُ التوصل بهذه الطريقة إلى كثيرٍ من هذه الاتفاقات ذات الأهمية الحقيقية أنَّ كلَ مشكلةٍ من مشكلات الخيار الاجتماعي المتصورة يمكن حلُها بها.

قد لا تكون تعدديةُ الأسباب أحياناً عائقاً أمام التوصل إلى قرارٍ نهائي، لكنها قد تشكل في بعض الأحيان تحدياً جدياً. توضح حالةُ الأطفال الثلاثة والفلوت، التي ناقشناها في المقدمة، إمكانيةَ توصلِ المرء إلى طريقٍ مسدود في محاولته توخي العدل فيما يفعل. لكنَّ قبولَ اختلاف الاعتبارات لا يستلزم أنَّ انسداداً سيظهر بالضرورة. حتى في حالة الأطفال الثلاثة، قد يتبين أنَّ الطفلةَ التي صنعت الفلوت، كارلا، هي كذلك الأفقرُ

(*) نوقشت هذه المسألة في الفصل 6، 'الصوت والخيار الاجتماعي'.

بيـن الأطفـال الثلاثـة، أو الوحيدةُ بينهم التي تعرف كيـف تعزف عليه. أو قد يكون مِن شدة حرمان الطفل الأفقر، بوب، وأهميةِ اعتماده على شيءٍ مـا يَعـزف عليه ليحيا حيـاةً معقولـة، أنْ تهيمنَ الحجةُ القائمـة على الفقر على حكم العدالة. فقد يكون هناك تطابقٌ بين الأسباب المختلفة في كثيرٍ من الحالات الخاصة. ويبدو أنَّ فكرةَ العدالة تشـتمل على حالاتٍ شـتى، يسـهل فـي بعضها التوصـلُ إلى حل وتظهـر في بعضها الآخر مشـكلاتٌ عويصة أمام اتخاذ قرار.

مِن مضامين هذا الاتجاه في التفكير إدراكُ أنَّ نظريةً واسعةً في العدالة تتسـع في متنها لاعتباراتٍ غير متطابقة لا يجعل منها ذلك نظريةً متناقضة أو صعبـةً أو عقيمـة. إذْ يمكن أن تظهرَ نتائـجُ قاطعة بالرغم من التعدد.(*) وعندما تكون للشـواغلِ المتنافسـة المتجليةِ في ذلك التعدد حظوظٌ وافرة من الجدارة، في القوة النسبية التي لا سبيلَ إلى الاتفاق عليها تماماً، عندئذٍ سـيكون معقـولاً أن نحـاولَ معرفةَ المدى الذي يمكـن أن نصلَ إليه حتى دون حل مشـكلات الأوزان النسـبية relative weights [لتلك الشـواغل] حـلاً كامـلاً.(**) وقـد نسـتطيع أحياناً المضـيَ حتى إلى اسـتخدام النظرية

(*) ترتبط هذه المسألة ارتباطاً وثيقاً بميل 'المشاركين في المناظرات القانونية إلى محاولة إنتـاج اتفاقـاتٍ غيـر مكتملـة نظرياً حول نتائجَ معينة'، كما بيَّن كاس سنشـتاين بجلاء فـي مقالتـه بعيـدة الأثـر 'Incompletely Theorized Agreements', *Harvard Law Review*, 108 (May 1995). وبالرغـم مـن تركيـز سنشـتاين علـى إمكانيـة الاتفـاق العملي دون إجماع على النظرية التي يستند إليها ذلك الخيار (وهذه فعلاً مسألةٌ مهمة في القرارات القانونية وغير القانونية)، فإني أحاول توضيحَ مسـألةٍ ذات صلة لكنها مختلفـة بعـض الشـيء. أقول إنه يمكن اسـتيعابُ وجهاتِ نظـر متغايرة جداً في متن نظريةٍ رحبةٍ واحدة، ما يولِد تراتيبَ جزئية يمكن أن تساعدَ على إفراز قراراتٍ معقولة (إن لـم يكـن 'أفضـل القرارات') انطلاقاً من طروحاتٍ مرفوضة رفضاً قاطعاً.

(**) غير أنَّ قبولَ الاختلاف الذي لا سـبيلَ إلى حله في الآراء إنما هو الملجأ الأخير لا الخيار الأول، لأنَّ علينا أولاً معاينة وتقييم كل الاختلافات معاينةَ وتقييمَ الناقد [المتبصر]، كما بينا في الفصل 1، 'العقل والموضوعية'.

استخداماً واسعاً في التطبيق، دون التضحيةِ بأيٍ من المتطلبات الصارمة لأي خط من خطوط التفكير المتنافسة.

ستؤدي المعاييرُ المتنافسة إلى تراتيبَ مختلفةٍ للبدائل، بعناصرَ مؤتلفة وأخرى مختلفة. وسيؤدي تقاطعُ ما بين التراتيب المختلفة - أو العناصر التي تشترك فيها هذه التراتيب - الناتجُ، أو الناتجةُ، عن اختلاف الأولويات إلى ترتيبٍ جزئي يضع بعضَ البدائل في مواجهة بعضها الآخر [مثنى مثنى] بوضوحٍ واتساقٍ داخلي شديديْن، بينما يفشل كلياً في ترتيبٍ مثانيَ أخرى لهذه البدائل.(*) في هذه الحال يمكن اعتبارُ صفة الاشتراك في الترتيب الجزئي المشترك نتيجةً قاطعة لتلك النظرية الرحبة. وما أن تظهرَ تلك النتائج القاطعة إنْ ظهرت حتى يمكنَ استخدامُها دونما حاجةٍ إلى البحث عن ضمانٍ من نوعٍ ما لظهور خيارٍ 'أفضلَ' أو 'صائبٍ' دوماً في كل حالة نميل فيها إلى استدعاء نظريةٍ العدالة.

المسألةُ الأساسيةُ هنا، وتكون بسيطةً بما في الكفاية عندما تجرَّد من الشكليات التحليلية، هي الحاجةُ إلى إدراك أنَّ نظريةً تامة في العدالة يمكن جداً أن تؤديَ إلى ترتيبٍ منقوص لمسارات القرار البديلة، وأنَّ ترتيباً منقوصاً يعطي نتائجَ تامةً في بعض الحالات ولا يعطي شيئاً في بعضها الآخر. وعندما قال كوندورسيه وسميث إنَّ مِن شأن إلغاء العبودية أن يجعلَ العالمَ أقلَ ظلماً بكثير، كانا يوكدان إمكانيةَ ترتيب العالم مع وبدون عبودية، لصالح الحالة الأخيرة، أي، إظهار أنَّ العالمَ

(*) ثمة حلول رياضية معرَّفة جيداً في تحديد مجال القرارات القاطعة عندما يكون التقاطع الذي ينشأ من تعدد المعايير الصالحة، منقوصاً، حول هذه النقطة انظر كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979)؛ وكذا مقالتيَّ 'Interpersonal Aggregation and Partial Comparability', *Econometrica*, 38 (1970), and 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997).

يكـون أسـمى – وأعـدلَ – بـلا عبوديـة. وفـي توكيدهما هـذه النتيجة لم يكونـا يفكـران أيضاً في تخطـي ذلك إلى زعـم أنَّ كلَ البدائل التي يمكن توليدُهـا بتباديل المؤسسـات والسياسـات يمكن ترتيبُها ترتيبـاً كلياً مقابل بعضها البعض. فالعبوديةُ كمؤسسـة يمكن الحكمُ عليها دون تقييم سـائر الخيـارات المؤسسـية الأخرى التي نواجه في العالم، بالدرجة نفسِـها من الوضوح. فنحن لا نعيش في عالم [نسـتطيع أن نقول فيه] 'إما كل شـيء أو لا شيء'.

من المهم التشـديد، لا سـيما لتجنب سـوء الفهم المحتمل، على أنَّ مـا نسـعى له من قبـولٍ متَفَقٍ عليه ليـس هو عينَ التوافق التـام بين تراتيب التفضيـلات الفعليـة للأشـخاص المختلفيـن فـي مجال الترتيـب الجزئي المـدروس. فمـا ثَم هاهنا افتراض أن كلَ مَن ملك عبداً لا بد له أن يختارَ التنـازلَ عـن حقوقه فـي امتلاك غيره من عبيد – وهي حقـوقٌ أعطته إياها قوانين البلاد القائمة. بل إنَّ زعمَ سميث أو كوندورسيه أو وولستونكرافت كان أنَّ حجـجَ الدفـاع عـن العبوديـة سـتنهار أمـام حجج إلغائهـا، باعتبار شـروط النقـاش العام ومتطلبـات الحياد. إنَّ عناصرَ التطابـق بين البراهين المحايدة الصالحة تشـكل أسـاسَ الترتيب الجزئي الذي تستند إليه مزاعمُ الإعلاء الواضح للعدالة ([على مرأى ومسـمع]، كما تَقدَّم). وإنَّ أسـاسَ الترتيـب الجزئـي الهادف إلى المقارنات العدلية هـو تطابقُ نتائج البراهين الجزئية، وهذا غيرُ شـرط التوافق التام للتفضيلات الشـخصية للأشـخاص المختلفين.(*)

(*) هاهنـا صلـةً واضحـة بالتمييـز بين متطلبات 'العقلانية' ومتطلبـات 'المعقولية' التي ناقشـناها في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون' والفصل 9، 'تعدد مسـارات التفكير المحايد'. ولهذا التمييز جذورٌ راولزية، لكنْ في استخدامه هنا قدرٌ من التجوُّز في قبول تباين مسـارات التفكير المحايد الصالح لا يسـمح به مبدأا راولز في العدالة (كما بينا في الفصل 2، 'راولز وما بعده').

باع الحلول الجزئية

كي يكونَ تصنيفٌ اجتماعيٌ ماsocial ranking مفيداً، لا بد أن تكونَ لـه تغطيـةٌ جوهريـة نوعاً ما، لكنْ لا حاجةَ أن تكـونَ تامة. لا بد لنظريةٍ ما في العدالة أن تعتمدَ اعتماداً أساسـياً على تراتيبَ جزئيةٍ تقوم على تقاطع - أو اشـتراك - تصنيفـاتٍ مختلفـة حسـب أسـباب العدالة تسـتطيع كلُها اجتيـازَ امتحـان التدقيـق فـي نقاشٍ عـام. في المثـال الخـاص للمقاربات الثـلاث لإعطاء الفلوت (التي ناقشـناه فـي المقدمة)، من الممكن جداً ألا يظهـرَ إجمـاعٌ علـى الإطلاق في تراتيـب ما بين هذه البدائـل الثلاث. فإنْ كنـا معنييـن تحديـداً بالاختيار بين تلك البدائل الثلاثـة بالضبط، لن يفيدنا ترتيبٌ جزئي في ذلك الخيار.

في المقابل، ثمة خياراتٌ كثيرةٌ جداً يمكن أن يقدمَ لنا ترتيبٌ جزئيٌ ما فيها قدراً كبيراً من التوجيه. فإنْ كنا قادرين، مثلاً، من خلال التدقيق النقدي لأسـباب العدالـة، علـى وضع خيـار x فوق y وz، وعاجزيـن عن وضع y و z الواحـد مقابـل الآخر، أمكننا بكل يسـر اختيـار x دون الاضطرار إلى حل الخلاف بين y وz. وإنْ كنا أقل حظاً من ذلك، ولـم يؤدِّ التدقيق في أسـباب العدالـة إلـى ترتيـبٍ بين x وy، بل وضعَ x وy فوق z، عندئذ لا يكون أمامنا خيارٌ محدد ينشأ من اعتبارات العدالة وحسب. ومع ذلك تظل أسبابُ العدالة توجهنا إلى رفض وإسقاط الخيار z كلياً، الأقلَ جدارةً من x وz معاً.

يمكـن أن يكـون لِتراتيبَ جزئيةٍ من هذا النوع بـاعٌ مهم كلَ الأهمية؛ فمثـلاً، إذا اتُفِـق على أنَّ الوضعَ الراهن في الولايـات المتحدة، البعيدَ عن التغطية الطبية الشاملة، أقلُ عدلاً بشكلٍ واضح من عددٍ من البدائل المحددة التي تقدم برامجَ تغطيةٍ مختلفة للجميع، عندئذٍ يمكننا لأسباب العدالة رفضُ الوضع الراهن الذي يفتقر إلى التغطية الشـاملة، وإنْ لم تكُ هذه الأسـباب تقدم ترتيباً تاماً للبدائل التي تتفوق كلُها على الوضع الراهن. ولدينا سـببٌ ممتاز للتدقيق النقدي في الحجج القائمة على اعتبارات العدالة لمعرفة إلى

أي مدىً يمكن أن نوسعَ الترتيبَ الجزئي الذي ينشأ من ذلك المنظور. وما مِن سببٍ قوي يجعلنا نرفض المساعدة التي يقدمها لنا الترتيبُ الجزئي الذي ننتهي إليه، حتى لو كان يدع بعضَ الخيارات بعيدةً عن متناولنا. وفي حالة الرعاية الصحية، سيكون لدينا سببٌ للضغط من أجل تغطيةٍ شاملة للرعاية الطبية بإحدى الطرق البديلة أعلاه، حتى وإنْ لم نكن قادرين على الاتفاق على المسائل الأخرى للخيار الاجتماعي.(*)

إطار مقارَن

لا يمكن أن تكونَ النقاشات حول العدالة - إنْ كانت ستتعلق بالجوانب العملية - إلا حول مقارنات. فنحن لا نكف عن المقارنة حتى لو كنا غيرَ قادرين على تحديد العدل التام. فمثلاً، قد يتبين أنَّ من الممكن إقرارَ سياساتٍ اجتماعيةً تقضي على الفقر المتفشي أو الأميةِ المتصاعدة باتفاقٍ مدروس يكون إعلاءً للعدالة. لكنَّ تنفيذَ تلك السياسات قد يفوِّت كثيراً من التحسينات التي يمكننا اقتراحُها إفرادياً وتقبُلُها اجتماعياً. لا شك أن تعريفَ الشروط المافوقية للمجتمع العادل تماماً، لو كان مثلُ هذا التعريف ممكناً، ستكون له متطلباتٌ أخرى كثيرةٌ جداً تتعلق بكيفية تحويل مجتمعٍ فعلي إلى مجتمعٍ مثالي - بصرف النظر عن إمكانية تنفيذ مثل هذه التغيرات في الواقع. تتطلب تغييراتُ تعزيزِ العدالة أو الإصلاحاتُ تقييماتٍ نسبية لا مجردَ تعريفٍ نظيف لـ 'المجتمع العادل'

(*) سوف يتطلب الخيارُ العقلاني اختيارَ أحد البدائل المتفوقة - لكنْ غير المرتَّبة تبادلياً - بدلَ الإقامة على الوضع الراهن الأدنى بشكلٍ واضح نتيجة العجز عن تحديد أي البدائل المتفوقة هو الأجدر بالتبني على وجه الدقة. ثمة درسٌ يستفاد من حمار بوريدان Buridan's ass الذي فشل في تحديد أي كومة من كومتيْ القش اللتين كانتا أمامه هي الأفضل ومات جوعاً بسبب تردده الذي لم يستطع التخلصَ منه. وقد ناقشتُ متطلباتِ التفكير والعقلانية مع وجود تراتيبَ جزئية في مقالتي 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997) وكتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

(أو المؤسسات العادلة').

لـو صـح هذا التفكير، لأمكـنَ أن تكونَ مقاربةُ العدالـة مقبولةً تماماً نظريـاً وصالحـة تمامـاً للتطبيـق عملياً، ولـو عجزنا عن تعريـف متطلبات المجتمعـات العادلـة تمامـاً (أو الطبيعـة الدقيقة لـ'المؤسسـات العادلة'). يمكـن أن تشـتملَ المقاربـةُ علـى إدراك أنَّ مـن الممكـن عقـلاً اختـلافَ المحكمين العقلاء والمحايدين في تعريف - بل حتى في وجود - البديل المافوقـي. ولعـل الأهـم، أنَّ المقاربـةَ تعتـرف - وتسـمح - بإمكانية ألا يسـتطيعَ حتى الفردُ الواحد أن يتوصلَ إلى قرارٍ حاسـم عند تقليب البدائل المختلفـة، إنْ هـو لـم يسـتطع، بالتدقيق النقـدي، إسـقاطَ كل الاعتبارات المتنافسة إلا واحداً.

العدالةُ فكرةٌ عظيمةُ الشـأن حركت الناسَ في الماضي وسـتواصل تحريكهـم فـي المسـتقبل. وإنَّ فـي اسـتطاعة النقاش والتدقيـق النقدي بالفعـل تقديـمَ الكثير لِمَدِ باعِ وشـحذِ هذا المفهـوم العظيم. ومع ذلك، سيكون مِن الخطأ توقعُ أن تُحَلَ، في الواقع، بمجرد التدقيق المدروس، كلُ مسـألةِ قـرار قد تكـون لفكرة العدالة بها صلة. وسـيكون كذلك من الخطأ الافتراض [بل الاستنتاج]، كما بينا آنفاً، أنّا لا نملك أساساً مكيناً بما فيه الكفاية لاستخدام فكرة العدالة في الحالات التي يمكن أن يؤديَ فيها التدقيقُ النقديُ المدروس إلى حكمٍ قاطع لمجرد أنَّ هذا التدقيق لا يضمن حلَ كلِ الخلافات. ففي وسعنا المضيُ إلى الشأو الذي نستطيع في حدود المعقول أن نبلغَه [و'لا يكلف اللهُ نفساً إلا وُسعَها'].

العدالة والحياد المفتوح

تبقى مسـألة هي بـاعُ وتغطيةُ التقييمات المعقولـة التي تأتي من جهاتٍ مختلفـة وأماكـنَ مختلفـة. فهل لتمريـن الحياد - أو الإنصـاف - أن ينحصرَ فـي حدود بلدٍ واحد بسـيادةٍ مشـتركة أو في ثقافةٍ واحـدة بمواقفَ وأولوياتٍ

مشتركة؟ قد يكون من المفيد تلخيصُ تلك المسألة، التي نوقشت آنفاً (في الفصول 5-9)، بالنظر إلى أهمية مقاربة العدالة المطروحة في هذا الكتاب.

ثمة سببان أساسيان للمطالبة بأن يتخطى لقاءُ الجمهور الذي يناقش العدالة حدودَ الدولة أو الإقليم، يقوم الأول على مصالح الناس لتجنبِ الانحياز وإنصافِ الجميع، ويقوم الثاني على صلة آراء الآخرين بتوسيع بحثِ المبادئ التي نبحث لتجنبِ ضيقِ أفقِ القيم والافتراضات في المجتمع المحلي الذي قلما يتناول هذه القيم والافتراضات بالتدقيق والنقد.(*)

يسهل تقديرُ السبب الأول، المتعلقِ بارتباط المصالح فيما بينها، في العالم الذي نعيش فيه. فالطريقة التي تردّ بها أمريكا على وحشية 9/ 11 بنيويورك يؤثر على حياة مئات ملايين البشر في سائر أنحاء العالم - في أفغانستان والعراق، بالطبع، وكذلك فيما وراء هاتين الجبهتين المباشرتين للعمل العسكري الأمريكي.(**) كذلك، فإنَّ الطريقةَ التي تدير بها الولايات المتحدة أزمتَها الاقتصاديةَ الراهنة (أزمة 2008-09 المتكشفةَ وقت إتمام هذا الكتاب) سيكون له أثرٌ عميق على البلدان الأخرى التي لها علاقاتٌ تجارية ومالية مع أمريكا وأخرى لها صلاتٌ تجارية بتلك البلدان. وكما

(*) نوقشت هذه المسائل في الفصل 5، 'الحياد والموضوعية' والفصل 6، 'الحياد المغلق والحياد المفتوح'.

(**) نعيش اليوم مرحلة من التاريخ العالمُ فيها مرتبط بعضُه ببعض على نحو غريب في الحرب والسلم. بالفعل، كما قال إيريك هوبسباون سيكون من السهل الكتابة عن موضوع الحرب والسلم في القرن العشرين لو أنَّ الفرقَ بين الاثنين ظل واضحاً جلياً كما كان في بداية القرن' (Hobsbawm, *Globalization, Democracy and Terrorism* (London: Little, Brown & Co., 2007), p. 19). انظر أيضاً Geir Lundestad and Olav Njstad (eds), *War and Peace in the 20th Century and Beyond* (London: World Scientific, 2002), and Chris Patten, *What Next? Surviving the Twenty-first Century* (London: Allen Lane, 2008).

انتقـل الإيـدز وأوبئةٌ الأخرى من بلدٍ إلى بلد، ومـن قارةٍ إلى قارة؛ كذلك الأدويـةَ التـي تُطـوَر وتُنتَج في أرجاء معينـة من العالم تكـون مهمةً لحياةِ وحريةِ الناس في أرجاء أخرى بعيدةٍ منه. ونسـتطيع بسـهولة أن نتبينَ سبلاً أخرى عديدةً للاعتماد المتبادل.

كذلك يشمل الاعتماد المتبادل أثرَ الشعور بالظلم ببلدٍ ما على حياة وحريـة النـاس ببلدان أخرى. فـ'الظلم فـي أي مكان تهديدٌ للعدل في كل مـكان،' كمـا قال مارتن لوثر كينغ في إبريل 1963، في رسـالةٍ من سـجن برمنغهـام.(*) وإنَّ الاسـتياءَ مـن الظلم ببلدٍ ما يمكن أن ينتشـرَ بسـرعة إلى بلادٍ أخرى: فـ'الجوار' اليوم يمتد عملياً حول العالم.(**) وإنَّ تشابكَنا مع الآخريـن في العالم المعاصر لافت مـن خلال التجارة والاتصال، كما أن صلاتِنـا العالمية، اللغويةَ والفنيةَ والعلمية، تجعل من الصعب علينا تصورَ أن يقتصرَ تفكيرٌ وافٍ ما في المصالح أو الشـواغل المختلفة على سـكان بلدٍ ما، ويَتجاهل كلَ مَن سواهم.

سعة الأفق كمطلب للعدالة

إضافـةً إلى السـمات العالمية للمصالح المتكِـئ بعضُها على بعض، ثمة سـببٌ ثانٍ للتسـليم بضرورة اتخاذِ مقاربةٍ 'مفتوحة' لمعاينة متطلباتِ الحيـاد، ألا وهـو تجنبُ الوقوع في فخ ضيق الأفق. فإذا اقتصرت مناقشـةُ متطلبات العدالة على مكانٍ معين - بلدٍ ما أو إقليمٍ أوسع - ربما أدى هذا إلـى تجاهـلِ أو إهمالِ كثيرٍ من الحجج المضادةِ المبارِزة التي قد لا تظهر في السـجالات السياسـية المحلية، أو تُسـتَوعَب في الحوارات المتقوقعة داخـل أسـيجةِ الثقافـةِ المحليـة، لكنها تسـتحق الدرسَ قطعاً مـن الوجهة

(*) حـول أرضيـة تقديـر كينـغ صلـةَ العدالـة العالميـة بالعدالـة المحليـة، انظـر *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.*, edited by Clayborne Carson .(New York: Werner Books, 2001)

(**) نوقش ذلك في الفصل 7، 'الموضع والصلة والوهم'.

المحايـدة، وهـذا خَطَر. هـذا الخطرُ بالذات، أي محدوديـةُ الاعتماد على التفكيـرِ المحـدود، المرتبطِ بالتقاليد الوطنية والتفاهماتِ الإقليمية، هو ما أراد آدم سـميث مقاومتَـه. وفَعَلَ ذلك باسـتخدام أداة المشـاهد المحايد، في صورة تجربةٍ فكرية تسـتدعي بيانَ كيف تبدو ممارسـةٌ أو إجرائيةٌ معينة بعينيْ شخصٍ لا مصلحةَ له فيها - بعيدٍ أو قريب.(*)

كان سـميث معنيـاً علـى وجه الخصـوص بتجنب الوقـوع في قبضة ضيـقِ الأفـق في الفقه القانوني والفكرِ الأخلاقي والسياسـي. ففي الفصل المعنـون 'حـول أثـر العُـرف والنمـطِ السـائد علـى مشـاعر الاستحسـان والاسـتهجان الأخلاقـي' 'On the Influence of Custom and Fashion upon the Sentiments of Moral Approbation and Disapprobation'، يضـرب سـميث أمثلةً متنوعـة كيف يمكن أن تقـعَ المناقشـاتُ المقتصرةُ على مجتمعٍ معين أسيرةَ فهمٍ ضيقٍ جداً:

... كان قتلُ الأطفال حديثي الولادة عملاً مباحاً في كل دول اليونان تقريبـاً، حتى بين المهذبيـن والمتحضرين مِن أهل أثينا؛ وكلما رغب والدٌ عن تربية ولدِه لظرفٍ ما لـم يواتِه، تركه يموت جوعاً أو رماه طُعماً للسباع، لا يلومـه علـى ذلـك ولا يُنكِـره عليه أحد... ولَمَّا سـاد هـذا العُرف دون اعتـراض، صار مِن شـدة الترخيص بهذا الحق الوحشـي أنْ سـار المأثورُ المهلهَلُ به في الناس مثلاً، حتى مذهبُ الفلاسـفة، الذي ينبغي أن يكونَ أعدلَ وأدق، انسـاقَ وراء العُرف السـائد وصار، في هذه كما في حالاتٍ أخـرى كثيـرة، يسـاند هذا الظلـمَ الفادحَ بـدلَ إنكارِه، لدواعـي المصلحة

(*) نوقشـت مقاربـة مُشـاهد سـميث المحايـد فـي الفصـل 6، 'الحياد المغلـق والحياد المفتوح'. من المهم هنا الالتفاتُ إلى حقيقة أن سميث لم يستخدم أداة المشاهد المحايد لإنهاء جدال بجواب منهجي مستمَد زعماً من مشاهد محايد يُعتبر حَكَماً فصلاً في المسألة بل لفتح بابِ النقاش والاستفهام. فالمشاهدُ المحايد عنده، الذي يطرح كثيراً جداً من الأسئلة ذات الصلة، جزءٌ من النظام المعرفي للنقاش المحايد وبهذا المعنى استُخدِمَت تلك الفكرة في هذا الكتاب.

العامة المتكلِّفة. فهذا أرسطو يتحدث عنه كشيءٍ ينبغي للقاضي في كثيرٍ من الأحوال تشجيعُه. ولا يخالفه في ذلك أفلاطونُ العطوف، فمع كلِ ما يبدو أنه يُلهِم كلَ كتاباتِه من حبٍ للبشرية، لا تجد فيها موضعاً واحداً يَستهجن فيه هذا العُرف.(*)

وبالتالي، فإنَّ إلحاحَ آدم سميث على أنَّ علينا، بين أشياء أخرى، أن ننظرَ إلى مشاعرنا مِن 'مسافةٍ معينةٍ عنا' غايتُه التدقيق لا في أثر المصالح الشخصية فحسب، بل في القبضة الآسِرة للتقاليد والأعراف الراسخة.

وبالرغم من أنَّ مثالَ قتل المواليد هذا الذي ضربه سميث ما يزال مناسباً اليوم للأسف، وإنْ في قلةٍ قليلة من المجتمعات فقط، فإنَّ لأمثِلته الأخرى كذلك صلةً بكثيرٍ من المجتمعات الأخرى المعاصرة. مثالُ ذلك إصرارُه على وجوب عرضِ الأمر على 'أنظار بقية البشر' لفهم ما إذا كان 'عقابٌ ما يبدو [لهم] عادلاً [أم لا]'.(**) حتى ممارسةُ إعدام من يُعتبَرون 'مجرمين' بدا عادلاً تماماً ومنصفاً لفارضي النظام والاحترام المدججين بالسلاح بأمريكا الجنوبية، منذ زمنٍ ليس ببعيد.(***) وحتى اليوم، يمكن أن يكونَ النظرُ 'من بعيد' مفيداً إلى ممارساتٍ مختلفة كرجمِ الزانياتِ [المحصنات] بأفغانستان طالبان، والإجهاضِ الانتقائي لأجنة الإناث بالصين وكوريا وأجزاءَ من الهند،(****) والاستخدامِ واسعِ النطاق لعقوبة

(*) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, V. 2. 15, p. 210. 450 notes to pp. 405–406.

(**) Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, edited by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press, 1978; reprinted, Indianapolis, IN: Liberty Press, 1982), p. 104.

(***) انظر، مثلاً، دراسة وولتر جونسون للأفكار المحيطة بأسواق العبيد جنوبي الولايات المتحدة: Walter Johnson, *Soul by Soul: Life inside the Antebellum Slave Market* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

(****) حول هذا، انظر مقالتي 'The Many Faces of Gender Inequality', *The New Republic*, 522 (17 September 2001), and *Frontline*, 18 (2001).

الإعـدام بالصيـن، أو مـن هـذه الناحية بالولايـات المتحدة (مـع أو بدون تهليـلٍ احتفائـي عـام ليـس غريبـاً تماماً عـن بعـض أرجائهـا).(*) فالحيادُ المغلق يفتقر إلى ذلك النوع من الجدارة الذي يجعل الحيادَ - والإنصاف - مهميْن جداً لفكرة العدالة.

وإنَّ لِصلـةِ الآراءِ البعيـدةِ أثراً واضحـاً على بعض الجدالات الراهنة بالولايـات المتحـدة، كتلـك التي جرت فـي المحكمة العليا سـنة 2005، مثـلاً، حـول صحة الحكم بالمـوت على مرتكبي الجرائـم من الأحداث. لا يمكـن أنْ تُسـقِطَ متطلباتُ إشـهارِ العدالـةِ تماماً حتى ببلـدٍ كالولايات المتحدة الفهمَ الناشـئَ من التسـاؤل عن كيفية تقييم المسألة ببلدانٍ أخرى فـي العالـم، مـن أوروبا إلـى البرازيل إلى الهنـد إلى اليابان. وقـد تبيَّن أنَّ رأيَ الأغلبية في المحكمة كان ضد إنزال عقوبة الموت بالجناة الأحداث، حتى لو كان الحكم سيُنفَذ بعد بلوغ الجاني سنَ الرشد.(**)

ومـع تغيُـر تركيبةِ المحكمة العليا الأمريكية، قد لا يعود مِن السـهل الإبقاءُ على هذا الحكم. ففي بيانٍ صريح أدلى به في جلسـة تعيينه رئيسـاً للمحكمـة العليـا، عبَّر جـون جي. روبرتس عـن موافقتـه رأيَ الأقلية في المحكمة، الذي كان سيسـمح بإنـزال عقوبة الموت بالقاتل العمد بمجرد بلوغـه سـنَ الرشـد إنْ كان حَدَثـاً فقـال: 'أفنعتمدُ على قرارِ قـاضٍ ألماني لتفسـير دسـتورِنا نحن، وما عيَّنه رئيسٌ مسـؤولٌ أمام الشعب... ومع ذلك

(*) تفيـد منظمـة العفـو الدوليـة أن مـن بيـن 2390 شـخصاً عُـرف أنهـم أُعدمـوا سـنة 2008، كان 1718 منهم بالصين، تلتها إيران (346 شخصاً) والعربية السعودية (102 شـخصاً) والولايات المتحدة (37 شـخصاً) وباكسـتان (36 شـخصاً). وفي عموم القارة الأمريكية شـمالاً وجنوباً، هناك 'دولة واحدة فقط - هي الولايات المتحدة - تعدم المجرمين باستمرار' ('Report Says Executions Doubled Worldwide', *New York Times*, 25 March 2009).

(**) *Roper* v. *Simmons*, 543 U.S. 551, 2005.

فهـو يلعـب دوراً في تشـكيل القانون الذي يُلزِم الناسَ بهـذا البلد'.(*) فرد عليه القاضي جنسبرغ، الذي صوَّتَ إلى جانب رأي الأغلبية في المحكمة العليا عند إصدار الحكم قائلاً: 'ولِم لا نطلب حِكمةَ قاضٍ أجنبي إذا كان ذلـك لا يكلفنـا من العنـاء أكثرَ مما تكلفنـا قراءةُ مقال فـي مراجعةِ قانون لأستاذٍ جامعي في مجلة؟'(**)

الحِكمـةُ العامـة، بمـا لهـا من صلـةٍ بالقانون، تلك لا شـكَ مسـألة، وجنسبرغ محق في اعتقاده أنَّ الحِكمةَ يمكن أن تأتيَ من البعيد كما يمكن أن تأتيَ من القريب.(***) لكنْ ثمة نقطةٌ أدق ذاتُ صلةٍ بالنقاش، أشار إليها آدم سـميث، أنَّ دراسـةَ الأحكام البعيدة والتدقيقَ فيها مهمان جداً لتجنب الوقوع في فخ ضيقِ الأفقِ المحلي أو الإقليمي. ولهذا السـبب جادل آدم سميث لصالح الالتفات إلى ما تراه 'أنظار بقية البشر'. إنَّ أغلبيةَ الآراء في المحكمـة العليا الأمريكية بإنكارها صحةَ إنزال عقوبة الموت في مرتكبي جرائـم القتـل العمد مـن الأحداث 'لم تنزل عند رأي مَن يشـاطرها الرأي مـن الأجانـب' (كمـا ألمـح القاضي سـكاليا، الذي دوَّن ملاحظـةً مخالِفة عنـد صـدور الحكم). فالتفحـصُ 'مِن بعد' قد يكون مفيـداً جداً للتوصل إلى أحكامٍ راسـخة لكنها منفتحة، تلحظ الأسـئلةَ التي تساعد على إثارتها دراسةُ الآراء غير المحلية (كما بيَّن سميث بشيءٍ من التفصيل).

(*) نقـلاً عـن 'Ginsburg Shares Views on Influence of Foreign Law on Her Court, and Vice and Versa', *New York Times*, 12 April 2009, p. 14.

(**) *New York Times*, 12 April 2009.

(***) بخـلاف بعـض قضـاة المحكمـة العليـا الأمريكيـة، الذيـن رأوا أنَّ مـن الخطـأ الالتفـاتَ للأجانـب وتقييماتِهـم في إصدار الأحـكام القضائية بالولايات المتحدة، فـإنَّ المجتمـعَ المدنـي بأمريـكا لا يلـح علـى تجاهـل أفكار الأجانب (من عيسـى المسـيح إلى غاندي إلى نلسـون مانديلا) التي تؤثر على متطلبات القانون والعدل اليوم. وكيف لا نعترض على تأثر جفرسون أمس بمناقشات الأجانب ونصم آذانَنا اليوم عما يدور من مناقشات خارج الولايات المَتحدة، هذا افتراضٌ ضيقٌ جداً.

بالفعل، فقوةُ الحجةِ الظاهرة للقيم الضيقة تقوم على نقصِ المعرفة بما ثَبَتَ من تجارب الشعوب الأخرى. فالدفاعُ الجامد عن قتل المواليد في اليونان القديمة، الذي كتب عنه آدم سميث، واضحٌ أنه كان متأثراً بنقص المعرفة بالمجتمعات الأخرى التي أُوقِف فيها قتل الأطفال ومع ذلك لم تقع فريسةَ الفوضى والأزمات نتيجة ذلك. وبالرغم من الأهمية التي لا شك فيها لـ'المعرفة المحلية'، فإنَّ للمعرفة العالمية شيئاً من القيمة أيضاً، ويمكن أن تُسهِمَ فيما يدور من جدالات حول القيم والممارسات المحلية.

وإنَّ الاصغاءَ إلى الأصوات البعيدة، وهو جزءٌ من تمرين استدعاء 'المشاهد المحايد' عند آدم سميث، لا يُلزمنا بمراعاة كلِ ما يأتي من الخارج من آراء. فالاستعدادُ للنظر في رأيٍ مقترحٍ من الخارج مختلفٌ جداً عن الميل إلى قبول كل ما هو أتٍ منه مِن مقترحات. فلنا أن نرفضَ كثيراً جداً من الآراء المطروحة - بل كلَ هذه الآراء أحياناً - ومع ذلك تظل هناك حالاتٌ خاصة من التفكير يمكن أن تجعلَنا نعيد النظر في أفهامنا وآرائنا المرتبطةِ بالتجارب والتقاليد المترسخة في بلدٍ أو ثقافةٍ بعينها. وإنَّ الآراءَ التي قد تبدو للوهلة الأولى 'دخيلة' (لاسيما عندما تأتي في الواقع، في البداية، من بلدانٍ أخرى) يمكن أن تساعدَ على إغناء تفكيرنا لو حاولنا الاشتباك مع النقاش الدائر خارجَ حدود هذه التقاليد اللانمطية المحلية. قد لا يتأثر أناسٌ كثيرون بالولايات المتحدة أو الصين لمجرد أن بلداناً أخرى كثيرة - كمعظم أوروبا مثلاً - لا تقر عقوبة الموت. ومع ذلك، إذا كانت الأسبابُ مهمة، ستكون هناك حجةٌ قوية، عموماً، لدراسة ما يأخذ به الآخرون من آراءَ تبريريةٍ ضد هذه العقوبة.(*)

(*) ستكون هناك، بالطبع، حجةٌ مشابهة لمواصلة دراسة الآراء المؤيدة للعقوبة يمكن أن تأتيَ من الولايات المتحدة أو الصين أو غيرهما من البلدان التي تستخدم هكذا نظام عقوبات على نطاقٍ واسع.

العدالة والديمقراطية والنقاش العالمي

إنَّ النظـرَ جديـاً فـي الآراء والتحليلات المختلفـة والمخالفة الآتية من أوسـاطٍ أخرى عمليةٌ تشـاركية لها علاقةٌ وثيقة بعمل الديمقراطية من خـلال النقاش العام، الـذي تناولناه آنفاً.(*) لكـنَّ الديمقراطية، التي تُعنى بالتقييـم السياسـي - الـذي يقودنا (بهـذا المعنى) إلى 'الحكـم بالنقاش' شـيء، والقيـامَ بتدقيـقٍ غيـرِ أنانـي ولا ضيـقِ الأفـق من خـلال الاهتمام بـالآراء البعيدة شـيءٌ آخـر تدفع إليه أكثرَ ما تدفـع متطلباتُ الموضوعية. ومع ذلك ثمة سـماتٌ مشـتركة بين الأمرين، حتى متطلبات الديمقراطية يمكن اعتبارُها (على الأقل بمعنىً ما) طُرُقاً لتحسين الموضوعية والعملية السياسـية.(**) ويمكـن التسـاؤل، فـي هـذا السـياق، عن انعكاسـات هذا الإدراك وذاك علـى متطلبـات العدالة العالمية وكذا على طبيعة وشـروط الديمقراطية العالمية.

غالباً ما يُحتَج، بمعقوليةٍ كبيرة، أنه يسـتحيل حقيقةً، في المسـتقبل المنظـور، تشـكيلُ حكومةٍ عالميـة، فكيف بحكومـةٍ ديمقراطيةٍ عالمية. حقـاً، وبالرغـم من ذلـك إذا اعتُبرت الديمقراطيةُ نقاشـاً عاماً، عندئذٍ لا تعود ممارسةُ الديمقراطية العالمية تحتاج إلى أن تجمَّدَ إلى ما لا نهاية. فالأصواتُ التي يمكن أن تؤثر تأتي من مصادرَ متعددة، منها المؤسسات العالميـة والاتصـالات والتبـادلات الرسـمية. هذه الارتباطات ليسـت، بالطبـع، مثاليةً لأغراض النقاشـات العالمية، لكنها موجودة حقاً وتعمل في الواقع بشـيءٍ من الفعالية، ويمكن جعلُها أكثرَ فعالية من خلال دعم المؤسسـات التي تسـاعد على نشـر المعلومات وتحسين فرص النقاش عبر الحدود. ويَمُد تنوعُ المصادر باعَ الديمقراطية العالمية كما تُرى من

(*) انظـر الفصـول 15، 'الديمقراطيـة كنقـاشٍ عام' و16، 'ممارسـة الديمقراطية' و17، 'حقوق الإنسان والموجبات العالمية'.

(**) انظر الفصل 15، 'الديمقراطية كنقاشٍ عام'.

هذا المنظار.(*)

ولكثيرٍ من المؤسسات هنا دور، كالأمم المتحدة والمؤسسات المرتبطة بها، وهناك العمل الملتزم من منظمات المواطنين أيضاً، والكثير من المنظمات غير الحكومية وبعض وسائل الإعلام الإخبارية. كذلك دور مبادرات الناشطين الأفراد المتضامنين مهم، وعددُ هؤلاء كبيرٌ جداً. ولعل واشنطن ولندن قد أزعجهما الانتقاد واسع النطاق لاستراتيجية التحالف بالعراق، مثلما أرعب باريس وطوكيو التشهيرُ المثير بالشركات العالمية في جوانبَ من الاحتجاجات 'المناهضة للعولمة' – إحدى الحركات الأكثر تعولُماً في العالم اليوم. ليست كل المطالب التي نادى بها المحتجون معقولةً دوماً (وقد لا تكون معقولةً على الإطلاق أحياناً)، لكنَّ كثيراً منها يطرح تساؤلاتٍ ذاتَ صلةٍ قوية ويسهم بالتالي في النقاش العام بشكلٍ بنّاء.

لا يعتمد توزُّع فوائدِ العلاقات العالمية على السياسات المحلية فحسب، بل على طائفةٍ متنوعة من الترتيبات الاجتماعية الدولية، منها اتفاقيات التجارة الدولية، وقوانين براءة الاختراع، والمبادرات الصحية العالمية، ومخصصات التعليم الدولية، وتسهيلات نشر التكنولوجيا، والضوابط الإيكولوجية والبيئة، ومعالجة الديون المتراكمة (التي تَسبَّبَ بها الحكامُ العسكريون غيرُ المسؤولين في الماضي)، وتحجيم النزاعات والحروب المحلية. وقد نالت كلُ هذه القضايا نصيباً وافراً من النقاش، ويمكن أن تكونَ موضوعاتٍ خصبةً للحوار العالمي، ويشمل ذلك النقدَ

(*) كما في تقييم العدالة، حيث حجة المقارنات قوية (كما دأبتُ على القول في هذا الكتاب)، فإنَّ المسألةَ المركزية في الديمقراطية أيضاً ليست هي توصيفَ ديمقراطيةٍ كاملة متخيَلة (وإنْ أمكن الاتفاق على ما يمكن أنْ تكون) بقدر ما هي كيفية تحسين باع وحيوية الديمقراطية. انظر كذلك الفصل 15، 'الديمقراطية كنقاشٍ عام' والفصل 16، 'ممارسة الديمقراطية'.

الآتيَ من البعيد والقريب.(*)

وإنَ التحريضَ الفعال للرأي العام والتعليقاتِ الإخبارية والنقاشَ المفتوح لَسُبُلٌ يمكن السعي للديمقراطية العالمية مِن خلالها، حتى دون انتظار الدولة العالمية. التحدي اليوم هو تعزيزُ العملية التشاركية العاملة بالفعل، تلك التي سيعتمد عليها السعي للعدالة العالمية اعتماداً قوياً. فهي ليست قضيةً بسيطة.

العقد الاجتماعي في مقابل الخيار الاجتماعي

لئن كان الاعتمادُ على النقاش العام جانباً مهماً من مقاربة العدالة المقدَمة في هذا العمل، فإنَّ الشكلَ الذي تُطرَح به أسئلةُ العدالة كذلك جزءٌ من هذه المقاربة. ثمة، في رأيي، منطقٌ قوي لاستبدال ما كنت أدعوه المؤسسية المافوقية - التي تشكل أساسَ أغلبِ المقاربات السائدة إلى العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، ومنها نظريةُ جون راولز في العدالة بصفتها إنصافاً - بتركيز أسئلة العدالة، أولاً، على تقدير التبلورات الاجتماعية، أي، على ما يحدث فعلاً (بدل التركيز وحسب على تقييم

(*) كذلك الباع العالمي للأصوات الآتية من البلدان التي كانت محلَ تجاهل بات الآن أقوى بكثير فيما يدعوه فريد زكريا 'عالم ما بعد أمريكا' 'the post-American world' في وقت 'يحدث فيه تحولٌ كبير حول العالم' (Zakaria, *The Post-American World* (New York: W. W. Norton & Co., 2008), p. 1). وهذا تغيرٌ مهم لا ريب، لكنْ تبقي الحاجة كذلك إلى تجاوُز الأصوات الآتية من البلدان التي حققت مؤخراً نجاحاً اقتصادياً (ومنها الصين والبرازيل والهند وغيرها، على اختلاف أشكال النجاح) وتتحدث بقوة أكبرَ اليوم، لكنها لا تمثل في الغالب همومَ وآراءَ شعوب البلدان الأقلَ منها نجاحاً اقتصادياً (ككثير من بلدان أفريقيا وأجزاء من أمريكا اللاتينية). وثمة حاجةٌ أيضاً، في كل بلد، إلى تجاوز أصوات الحكومات والقادة العسكريين وملوك المال والأعمال وغيرهم من القياديين، الذين لا يصعب عليهم إسماع أصواتهم في الخارج، والالتفاتِ إلى المجتمعات المدنية والناسِ الأقلَ سُلطةً في مختلف بلدان العالم.

المؤسسـات والترتيبـات)؛ وثانيـاً، على المسـائل المقارنة لتعزيـز العدالة (بدل التركيز على محاولة اسـتعراف الترتيبات العادلة تماماً). وقد اتبعتُ ذلـك البرنامـج، الذي لخصت في المقدمة، في سـائر الكتاب، مسـتخدِماً متطلباتِ الحياد في النقاش العام المفتوح.

ولقـد تأثـرتْ المقاربـةُ المطوَّرة في هـذا الكتاب كثيـراً بتقليد نظرية الخيار الاجتماعي (التي أطلقها كوندورسـيه في القرن الثامن عشـر وأقام بنيانَهـا الثابـت كينيـث أرو في زمننا)، وتُركِـز، كما يفعل النظـام المعرفي للخيـار الاجتماعـي، على إجـراء مقارناتٍ تقييمية للتبلـورات الاجتماعية المختلفـة.(*) فـي هـذا الشـأن، للمقاربةِ هنا أوجهُ تشـابهٍ مهمـة مع أعمال آدم سـميث، وجيريمـي بنتـام، وجـون سـتيوارت ميـل، وكارل ماركـس، وآخرين.(**)

وبالرغم من أنَّ جذورَ المقاربة تعود إلى عصر التنوير، فإنَّ ثمة تبايناً

(*) كانت المسـاهمة الرائدة في نظرية الخيار الاجتماعي الحديثة دون شـك هي كتاب كينيـث أرو المجـدد Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: John Wiley, 1951). لكنَّ أناقةَ وباعَ 'قضية الاسـتحالة' المدهشـة لأرو التـي طرحهـا فـي ذلـك الكتـاب جعلت كثيراً مـن القراء يفترضـون أنَ نظرية الخيـار الاجتماعـي لا بـد أن تكونَ منشـغلة على الدوام بحل 'اسـتحالات' الخيار الاجتماعي العقلاني. في الحقيقة، يمكن أن يكونَ الإطار الذي استخدمه أرو، مع بعضِ التوسـعات المحدودة لكن الفعالة، أساسـاً للتحليل الاجتماعي الاسـتدلالي أيضـاً (حـول هـذا انظـر كتابـي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979). وقد ناقشـتُ قابلية تطبيق وإسـهامَ نظرية الخيار الاجتماعي في تحليل العدالة في الفصلِ 4، 'الصوت والخَيار الاجتماعي'.

(**) ناقشـتُ فيما تقدَم أيضاً ما بين مقاربة هذا الكتاب وبين التقليد الهندي مِن تشـابه فـي النظـر إلـى العدالـة باعتبارهـا نيايـا *nyaya* (تركـز علـى المحصلات الشـاملة comprehensive outcomes)، لا باعتبارهـا نيتـي *niti* (تركـز علـى الترتيبـات والمؤسسـات). حـول هـذه النقطـة، انظـر المقدمة وكـذا الفصل 3، 'المؤسسـات والأشخاص'.

مهماً مع تقليدٍ آخر تبلور بشكلٍ خاص في ذلك العصر - هو النظام المعرفي للتفكير في العدالة كفكرةِ عقد اجتماعي. يعود التقليد العقد-اجتماعي على الأقل إلى توماس هوبس، لكنه تلقّى مساهماتٍ جليلةً كذلك من لوك وروسو وكانط، وفي زمننا من منظِّرين فلاسفةٍ كبار كراولز ونوزيك وغوتييه ودفوركِن وغيرهم. وإني في مَيْليَ إلى مقاربة الخيار الاجتماعي بدلاً من مقاربة العقد الاجتماعي، لا أنوي بالطبع إنكارَ ما ولدَّتْه المقاربةُ الأخيرة إلى العدالة من فهمٍ وإنارةٍ فكرية. لكنْ بالرغم مما في تقليد العقد الاجتماعي من تنوير، أرى أن قصورَه عن توفير أساسٍ لنظريةٍ في العدالة ذاتِ باعٍ كافٍ شديدٌ إلى حد يحوِّله في النهاية إلى حاجزٍ أمام التفكير العملي في العدالة.

نظريةُ العدالة، الأوسعُ استخداماً الآن والتي شكَّلتْ نقطةَ انطلاقِ هذا الكتاب، هي، بالطبع، نظرية 'العدالة بصفتها إنصافاً' 'justice as fairness' لجون راولز. وبالرغم من أنَّ لتحليل راولز السياسيَ الواسع مقوماتٍ أخرى كثيرة، فإنَّ نظريتَه في العدالة بصفتها إنصافاً مِن صفاتها أنها تُعنى مباشرةً بتعريف المؤسسات العادلة ليس إلا. فهاهنا مافوقية transcendentalism، بالرغم مما أبدى راولز من ملاحظاتٍ شديدة الإنارة للمسائل المقارنة (كما تبين آنفاً) ومحاولتِه كذلك لَحظَ أوجهِ الاختلاف المحتمل حول طبيعة المجتمع العادل تماماً.(*)

ركَّز راولز على المؤسسات كموضوعٍ لمبدئيْه في العدالة، لكنَّ تركيزَه على الخيار المؤسسي لا يُستشف منه أنه لا يعبأ بالتبلورات الاجتماعية. فهذه التبلورات يُفترَض في نظريته 'العدالة بصفتها إنصافاً' أنها تتحدد بالجمع بين المؤسسات العادلة وتقيُّد الجميع بالسلوك [المثالي الصائب المناسب لهذه المؤسسات] للانتقال انتقالاً قابلاً للتنبؤ من المؤسسات institutions إلى الأوضاع states of affairs. يتعلق هذا بمحاولة راولز

(*) انظر مناقشةَ هذه النقطة في المقدمة وفي الفصل 2، 'راولز وما بعده'.

التوصلَ إلى مجتمعٍ عادلٍ تماماً بالجمع بين المؤسسات المثالية والسلوك المثالـي المقابـل.(*) وفـي عالمٍ لا تصح فيـه تلك الافتراضات السـلوكية المتطلِبة للغاية، سـتميل الخيارات المؤسسـية إلـى إعطائنا ذلك النوعَ من المجتمع الذي ليس له أن يزعمَ بقوة أنه عادلٌ تماماً.

أوجه الاختلاف والائتلاف

فـي ملاحظـةٍ بـارزةٍ له في كتـاب *Leviathan*، أشـار توماس هوبس إلـى أنَّ حيـواتِ الناس كانت 'قذرةً ووحشـيةً وقصيرةً'. وكانت تلك نقطةَ بدايةٍ جيدة لنظريةٍ في العدالة سنة 1651، وأخشى أنها ما تزال كذلك نقطةَ بدايةٍ جيدة لنظريةٍ في العدالة اليوم، لأن حيواتِ كثيرٍ من الناس في أنحاء العالم لها بالضبط تلك الصفات الرهيبة، بالرغم من التقدم المادي الكبير للآخريـن. بالفعـل، فقدرٌ كبير مـن النظرية المطروحةِ هاهنا يعني مباشـرةً حيواتِ وقدراتِ الناس، وما يعانون من حرمانٍ وقهر.(**) وبالرغم من أن هوبـس انتقـل من وصفـه [الواقعي] القـوي للحرمان البشـري إلى مقاربة العقـد الاجتماعـي المثالية (وقـد حاولتُ إظهارَ ما لها مـن محدوديات)، ما مِن شـك تقريباً في أنَّ دافعَه إليها كان الرغبةَ في تحسـين الحياة. يمكن

(*) هاهنـا، مـع ذلـك، فجـوة (كمـا بينا آنفاً) لأن راولز لا يطالب بسـلوكٍ غيري بما فيه الكفاية لجعل استيعاب التفاوتات لأجل الحوافز نافلة. هذا بالرغم من إيغاليتاريته الواضحة، ما يجعلنا نظن أنه طلبَ مجتمعاً بلا تفاوتٍ يتعلق بالحافز ليكونَ زعمُه العدالةَ التامةَ أوقع. وإنه بكتمانه متطلباته السلوكية للسماح بالتفاوتات القائمة على الحافـز (وقـد احتـج علـى ذلك جي. إيه. كوهن لسـبب) يتنازل راولـز للبراغماتية علـى حسـاب المثالـي المتخيَـل. لكنَّ تسـاؤلاتٍ واقعيةً تنشـأ، فـي الواقع، مما لم يفصح راولز عنه من افتراضاتٍ سـلوكيةٍ متطلِبةٍ أخرى. وقد نوقشـت هذه المسـألة في الفصل 2، 'راولز وما بعده'.

(**) انظـر الفصـل 11، 'الحيـوات والحريات والقدرات'، وكذا الفصل 10، 'التبلورات الفعليـة والعواقـب والمشـيئة'، والفصـل 12، 'القـدرات والمـوارد'، والفصل 13، 'السعادة وصلاح الحال والقدرات'، والفصل 14 'المساواة والحرية الفردية'.

أن يقالَ الشيءُ نفسُه تقريباً اليومَ عن نظريات العدالة لراولز أو دڤوركِن أو ناجِـل، مثـلاً، بالرغم من أنها أقامت مبادئَهـا العدليةَ على ترتيباتٍ وقواعدَ معينة، بدل إقامتها مباشـرةً على التبلورات الاجتماعية والحيوات البشـرية والحريـات (متجهـةً بذلك إلى \النيتي، بدل \النيايـا). لا بد من لَحظِ ما بين نظريات العدالة المنفصلة من صلات ببصرٍ ثاقب لأنَّ التركيزَ، في ما يدور مِـن نقـاش حول مختلف النظريات، يميل إلـى أن يكونَ حول ما بينها من أوجه الاختلاف لا الائتلاف.(*)

والآن، وقد تم الكتاب، أعترف أن الميْل التحليلي قد حملني أنا أيضاً علـى التركيـز كثيراً على أوجه الاختلاف وإظهـار أوجه التباين. ومع ذلك ثمة التزامٌ مشـترك مهم بالاهتمام للعدل في المقام الأول. لا يهم إلى أين تمضي بنا نظرياتُ العدالة، فلدينا جميعاً أسبابٌ للامتنان للحراك الفكري الـذي قـام حولها، وأَطلَقَهُ وأَلْهَمَهُ، إلى حدٍ بعيد، تحرُكُ جون راولز الرائدُ فـي هذا الميدان، منذ أن نشـرَ بحثَه الفـذ 'العدالة بصفتها إنصافاً' 'Justice as Fairness' سنة 1958.

في اسـتطاعة الفلسفة أن تثمرَ عملاً مثيراً ومهماً للغاية في موضوعاتٍ شـتى لا علاقـةَ لهـا بما يكتنف حيواتِ البشـر من أشـكال الحرمـان والغبن

(*) فمثـلاً، بالرغـم مـن أنـي أجـد حججَ باربـرا هرمان الممتـازة حول بـاع وأهمية ما تدعوه 'الثقافة الأخلاقية' 'moral literacy' مضيئةً للغاية، لا أملك إلا أن أخالفها الزعـم أنَّ 'جـلَ مـا هـو مطلوبٌ منا فرديـاً بهذه الطريقة لمسـاعدة الأجانب يندرج تحـت الواجـب العـام بدعـم المؤسسـات العادلـة' (Herman, *Moral Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), p. 223). وللمـرء أن يأمـلَ فـي أن يجـدَ الأجانبُ الذين تعضهم الحاجة حقاً ما لهم في المطالبة صراحةً بمعاملة عادلة من الآخرين في الوطن والغربة، لا بدافع 'واجب دعم المؤسسـات العادلة' وحسـب، لاسـيما عندما تكون المؤسسـاتُ العادلة مسـتمَدةً من 'تفسـير كانطي أو ليبرالي للعدالة الاجتماعية، في وطنٍ أو دولةٍ من نوعٍ ما' (Herman, p. 222). وقد تناولتُ محدودياتِ النظرة المنصبةِ على المؤسسـاتِ والمقتصرة على وطنٍ أو دولةٍ ما في المقدمة، وكذا في الفصول 2–7.

والعبودية، هذا ما تفعل وينبغي لها أن تفعل. وهناك الكثير مما يَسُرّ في توسيع وتعزيزِ أفقِ فهمِنا في كل ميدان يدفعنا فضولُنا المعرفي إلى ريادتِه. بيد أن في استطاعة الفلسفة كذلك أن تلعبَ دوراً في إحكام ومدِ باع التفكير في القيم والأولويات وما يعانيه البشر في أنحاء العالم أيضاً من أشكال الجحود والاستعباد والإهانة. تشترك نظرياتُ العدالة في أنها تلتزم أخذَ هذه المسائل على محمل الجد ورؤيةَ ما الذي يمكن أن تفعلَ في إطار النقاش العام حول العدل والظلم في العالم. ولئن كان فضولُ معرفة العالَم مَيْلاً لدى كثيرٍ منا، فإنَّ همَ الصلاحِ والسدادِ والعدل له حضورٌ قوي كذلك - ظاهرٌ أو باطن - في عقولنا. قد تتنافس نظريات العدالة المختلفة في البحث عن التوظيف السليم لذلك الهم، لكنها تشترك كلها في المَهمة وتلك سمةٌ مُهمة.

منذ سنواتٍ عديدة، في ورقةٍ بحثٍ له شهيرة، جديرةٍ بالشهرة، عنوانُها 'What Is It Like to Be a Bat?'، طَرح توماس ناجل بعضَ الأفكار التأسيسية حول مسألة العقل والجسم.(*) وإنَّ للبحث عن نظريةٍ في العدالة صلةٌ بمسألةٍ شبيهةٍ بهذه المسألة: \الإنسان، كيف يكون؟ *what is it like to be a human being*? وقد شُغِل ناجل هو أيضاً بالإنسان في ورقته تلك، أكثرَ بكثير في الواقع من انشغاله بالخفاش. فجادل بقوة ضد محاولةِ فهمِ الإدراك والظواهرِ العقلية كظواهرَ فيزيائية (كما حاول كثيرٌ من العلماء وبعض الفلاسفة أن يفعلوا)، ومازَ خصوصاً طبيعةَ الإدراك عن الصلات - السببيةِ أو التلازمية - التي قد تربطها بعمليات الجسد.(**) تظل

(*) Thomas Nagel, 'What Is It Like to Be a Bat?' *The Philosophical Review*, 83 (1974).

(**) انظر أيضاً ما قاله مايكل پولاني من أنَّ فهمَ العمليات على مستوىً 'أعلى' لا يمكن تفسيرُه بقوانينَ تَحكم جزئياته التي تشكل مستوى 'أدنى'، وتفنيدَه 'النظرة السائدة للبيولوجيين - أنَّ تفسيراً ميكانيكياً للوظائف الحياتية يعادل تفسيرَها فيزيائياً أو كيميائياً' (*The Tacit Dimension* (London: Routledge & Kegan Paul, 1967;) republished with a Foreword by Amartya Sen, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009), pp. 41–2.

تلك الفروقاتُ قائمة، لكنَّ السببَ الذي دعاني إلى طرح سؤال الإنسان كيف يكون مختلف - إذ يتعلق بالمشاعر والهموم والقدرات العقلية التي نشترك فيها نحن البشر.

وإنَّ قولي إنَّ للسعي إلى نظريةٍ في العدالة صلةً بنوع الكائنات الذي هو نحن، ليس مردُّهُ على الإطلاق زعميَ أنَّ مِن الممكن عقلاً حلَ ما بين نظريات العدالة مِن خلاف بالعودة إلى الطبيعة البشرية بدل الالتفاتِ إلى حقيقة أن عدداً من نظريات العدالة المختلفة تقوم على افتراضاتٍ مشتركة حول ماهية الإنسان. كان يمكن أن نكونَ كائناتٍ عاجزةً عن التعاطف، لا تكترث لآلامِ وإهاناتِ الآخرين، ولا تبالي بالحرية - وبالقدر نفسِه من الأهمية - غيرَ قادرةٍ على التفكير أو النقاش أو الاختلاف أو الاتفاق. وإنَّ الحضورَ القوي لهذه الصفات في الحيوات البشرية لا ينبئنا بالكثير عن نظرية العدالة التي ينبغي أن نختار، لكنه يدل ولا شك على تعذرِ استئصال النزوعِ إلى العدل والسعيِ له في المجتمع البشري، وإنْ من طرقٍ مختلفة.

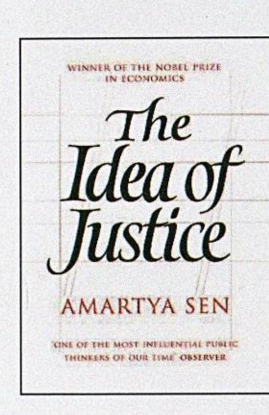
وقد استخدمتُ كثيراً جداً تلك الملَكاتِ البشريةَ التي ذكرتُ قبل قليل (كالقدرة على التعاطف والتفكير، مثلاً) في تطوير حجتي، وكذا فعل آخرون في عرض نظرياتِهم في العدالة. ما مِن حلٍ هاهنا أوتوماتيكي للخلافات بين النظريات المختلفة، لكنْ من المريح التفكير لا في أنَّ سعيَ أنصارِ النظريات المختلفة في العدالة واحدٌ وحسب، بل لأنهم يستخدمون كذلك السماتِ البشريةَ نفسَها التي تظهر في التفكير الذي تقوم عليه مقارباتُهم المختلفة. ولسبب هذه القدرات البشرية الأساسية - الفهم والتعاطف والتجادل - ليس قدراً مقدوراً أن يعيشَ الناس منعزلين دون تواصلٍ أو تعاون. وإنه لأمرٌ سيء بما فيه الكفاية أنَّ في العالمَ الذي نعيش فيه هكذا حجمٌ جم من الحرمان بهذا الشكل أو ذاك (من الجوع إلى الترويع)؛ وسيكون أسوأ حتى من ذلك إنْ عجزنا عن التواصلِ

والاستجابةِ والتجادل.

وعندما أشار هوبس إلى الحالة الرهيبة للحياة 'القذرةِ والوحشيةِ والقصيرة' التي يحياها الناس، أشار كذلك، في الجملة نفسِها، إلى مصيبةِ أن يعيشَ المرءُ 'فرداً'. وقد لا يكون التخلصُ من العزلة مهماً لنوعية الحياة البشرية فحسب، بل يمكن أن يسهمَ كذلك بقوة في فهمِ والتجاوبِ مع أشكالِ الحرمانِ الأخرى التي يعانيها البشر. فهاهنا قوةٌ أساسية متممة للاشتباك الذي تخوضه نظرياتُ العدالة، ما في ذلك شك.

هلِ العدالةُ مثلٌ أعلى لبعيد المنال، أم أنه شيءٌ يمكن أن يُرشِدَنا فعلاً في قراراتنا العملية ويجعلَ حياتَنا أفضل؟ في هذا الكتاب الرحب، يطرح «أمارتيا سِن» مقاربةً بديلة للنظريات السائدة في العدالة التي يقول إنها، بالرغم من إنجازاتها النوعية العديدة، سارت بنا على العموم في الاتجاه الخطأ.

يلحُّ «سِن»، وهذا جوهرُ الرأيِ عنده، على دور النقاش العام في إقامة ما مِن شأنه أن يجعلَ المجتمعاتِ أقلَ ظلماً. لكنه يحاجّ في أن النقاش العام للعدالة لا يتيح بطبيعته الإجابةَ على كل الأسئلة ولو نظرياً؛ فليس هناك تعريفٌ واحدٌ للمعقول بل تعريفات تُحتِّم علينا الاختيار؛ ومواقفُ عدة، مختلفةٌ ومتنافسة، يمكن الدفاعُ عن كلٍ منها دفاعاً مُقنعاً. وأنّ علينا ألا نرفضَ هكذا تعددية أو نحاولَ تقليصَها خارج إطار الحوار، بل أن نستخدمَها لبناء نظريةٍ في العدالة تستطيع استيعابَ الآراء المتباعدة على تباعدها. يُبينُ «سِن» كذلك كيف ينبغي أن يدفعَنا الاهتمامُ لمبادئ العدالة في العالم المعاصر إلى أن نتجنبَ ضيقَ الأفق، ويتطرقُ، فضلاً عن ذلك، إلى مسائل العدالة العالمية.



لعلك لا تجد ولو جَهِدت كتاباً تظهر فيه سعةُ أفق وألمعيةُ فكر واحدٍ من أهم وأشهر مفكري العالم وإنسانيتُه المدهشة بهذا الوضوح كما تظهر في هذا الكتاب الرائع.

ISBN 978-9953-87-976-5





